

Tanja Martin

# Die Sozialität des Gottesdienstes

Zur sozialen Kraft  
besonderer Gottesdienste

Tanja Martin

# Die Sozialität des Gottesdienstes

**Kohlhammer**

# Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Stefan Altmeyer

Christian Bauer

Kristian Fechtner

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Isabelle Noth

Ulrike Wagner-Rau

Band 158

Tanja Martin

# Die Sozialität des Gottesdienstes

Zur sozialen Kraft besonderer  
Gottesdienste

Verlag W. Kohlhammer

## *den Vorausgegangenen*

Die Publikation wurde im Rahmen des Projektes „Gemeinde auf Zeit“ durch die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau gefördert.



Evangelische Kirche  
in Deutschland



EVANGELISCHE KIRCHE  
IN HESSEN UND NASSAU

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Andrea Töcker, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034966-7

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034967-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

Vorwort .....	11
I. Teil: Einleitung .....	13
1. Thematische Einordnung .....	13
1.1. „Jörn“ – eine Fallgeschichte als phänomenologischer Einstieg .....	13
1.2. „Gemeinde“ zwischen Tradition und Anachronismus .....	14
1.3. „Gemeinde auf Zeit“ (GaZ) – Leitbegriff und Leit(an-)frage eines Projektes der EKD/ELKB .....	16
1.4. „Besondere“ Gottesdienste – das Forschungsfeld .....	18
1.5. Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit .....	24
2. Methodologische Überlegungen und methodisches Vorgehen .....	25
2.1. Auf den Spuren des „Unfassbaren“ .....	25
2.1.1. Ein qualitativ empirisch informierter Forschungsansatz .....	25
2.1.2. Ethnographische Grundierung .....	28
2.2. Empirische Untersuchung, Analyse und Darstellung der Daten .....	35
2.2.1. Auswahl der „besonderen“ Gottesdienste .....	35
2.2.2. Integrierte Methoden-Triangulation .....	38
2.2.3. Feldspezifischer Zugang, Selbstreflexion und Erhebungssituation .	55
2.2.4. Verwaltung, Analyse und Darstellung der Daten .....	60
2.3. Zusammenfassung .....	68
3. Sozialität des Gottesdienstes .....	68
3.1. Zum Verhältnis von Gottesdienst und Gemeinde .....	68
3.2. Zur Sozialität des Gottesdienstes .....	72
3.3. Vier Aspekte der Sozialität besonderer Gottesdienste .....	74
II. Teil: Empirische Einsichten .....	79
1. Die „Nachtschicht“ – „Kirche im Gespräch“ – ein alternativer Gottesdienst mit dialogisch-diskursivem Charakter .....	79
1.1. Die soziale Kraft der Entstehung, Etablierung und Entwicklung „neuer“ diskursiver Gottesdienstformen seit Anfang der 1990er-Jahre .....	79
1.1.1. Parochie-übergreifendes Angebot einer Ortsgemeinde .....	80
1.1.2. Persönlichkeit der „Zentralfiguren“ .....	81

1.1.3. Engagement der hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen .....	83
1.1.4. Parochie-übergreifendes Interaktions- und Kommunikationsgeschehen .....	83
1.1.5. Entwicklungsdynamik .....	85
1.1.6. Zwischenfazit .....	101
1.2. Die soziale Kraft des kollektiven Phänomens „Nachtschicht“ .....	102
1.2.1. Die alternativen Gottesdienstelemente .....	103
1.2.2. Das „Gesamtkunstwerk“ & die „Theatralität“ des Gottesdienstes ..	121
1.2.3. Die Verschränkung von traditionell religiösen und eventhaften modernen Elementen – ein hybrideventhafter Charakter .....	133
1.2.4. Zwischenfazit .....	136
1.3. Die soziale Kraft der Beziehungsnetzwerke der „Nachtschicht“ .....	137
1.3.1. Die interdependenten Beziehungsnetzwerke der „Nachtschicht“ ...	137
1.3.2. Der Parochie-übergreifende Personalgemeindecharakter der „Nachtschicht“ .....	147
1.4. Die soziale Kraft subjektiver Resonanz Erfahrung und Sinnkonstruktionen	147
1.4.1. Perspektiverweiterung durch die „Begegnung mit dem Un-Bekanntem“ – am Fallbeispiel von Marie .....	148
1.4.2. Inspirationen für ein gelingendes Leben – am Fallbeispiel von Hannelore .....	149
1.4.3. Energie und Weisheit für den Alltag – am Fallbeispiel von Ilse .....	150
1.4.4. Selbstwirksamkeit – am Fallbeispiel von Rahel .....	152
1.4.5. Religiöse Vergesellschaftung – am Fallbeispiel von Simon .....	153
1.4.6. Gemeinsam auf der Suche – am Fallbeispiel von Beate .....	154
1.4.7. Exkurs: Subjektive Sinnkonstruktionen in der Gruppe der Teamer/innen .....	155
1.5. Fazit zur sozialen Kraft der „Nachtschicht“ .....	156
2. Das „Anlassen“ – ein Motorradfahrer/innengottesdienst .....	157
2.1. Entstehung, Etablierung und Entwicklung von Motorradfahrer-/ innengottesdiensten seit Beginn der 1960er-Jahre .....	157
2.1.1. Motorradfahrende Pfarrer .....	158
2.1.2. Ehrenamtliches Engagement der Motorradfahrer/innen .....	159
2.1.3. Kombination aus (Funktions-)pfarramt und ehrenamtlichem Engagement .....	160
2.2. Die soziale Kraft des kollektiven Phänomens „Anlassen“ .....	161
2.2.1. Szenenhafter Charakter .....	162
2.2.2. Soziales Großereignis mit gottesdienstlichem Fokus .....	176
2.2.3. Jahreszyklischer Kasualgottesdienst in lebensgeschichtlicher Perspektive .....	186
2.2.4. Soziale Dimension gottesdienstlichen Handelns .....	190

2.2.5. Zwischenfazit .....	207
2.3. Die soziale Kraft der Beziehungsnetzwerke des „Anlassens“ .....	207
2.3.1. Die interdependenten Beziehungsnetzwerke des „Anlassens“ .....	207
2.3.2. Der Parochie-unabhängige Charakter des „Anlassens“ .....	220
2.3.3. Zwischenfazit .....	221
2.4. Die soziale Kraft subjektiver Sinnkonstruktionen und Resonanzenerfahrungen im Kontext des „Anlassens“ .....	222
2.4.1. Außeralltäglichkeit – an den Fallbeispielen von Peter und Lutz .....	222
2.4.2. Sinnerschließender Perspektivwechsel – am Fallbeispiel von Kay ..	226
2.4.3. Selbstwirksamkeitsgefühl – am Fallbeispiel von Elke .....	229
2.4.4. Kasuelle Gemeinschaft mit Gleichgesinnten – am Fallbeispiel von Jörn .....	232
2.4.5. Kontingenzbewältigung – am Fallbeispiel von Lara und Jan .....	233
2.4.6. Zurüstung für den Alltag – am Fallbeispiel von Sven .....	237
2.5. Fazit zur sozialen Kraft des Motorradfahrer/innengottesdienstes .....	238
3. Der Mittwochmorgen-Gottesdienst – EIN Universitätsgottesdienst .....	238
3.1. Die soziale Kraft der Geschichte des Universitätsgottesdienstes .....	238
3.1.1. Der Universitätsgottesdienst – ein Gottesdienst auf der institutionellen Grenze .....	240
3.1.2. Der Mittwochmorgen-Gottesdienst – Repristination in den 1950er-Jahren .....	250
3.2. Die soziale Kraft des kollektiven Phänomens des hoch-liturgischen Mittwochmorgen-Gottesdienstes .....	262
3.2.1. Zeit und Raum .....	262
3.2.2. Geprägte Form und subjektbedingte Variation/Vielfalt .....	270
3.2.3. Gemeinsames Handeln .....	286
3.2.4. Feierliche und festliche Atmosphäre .....	294
3.2.5. Zwischenfazit zum kollektiven Phänomen des Mittwochmorgen-Gottesdienstes .....	297
3.3. Die soziale Kraft der Beziehungsnetzwerke des Mittwochmorgen- Gottesdienstes .....	298
3.3.1. Das interdependente Beziehungsnetzwerk des Mittwochmorgen- Gottesdienstes .....	299
3.3.2. Eine gottesdienstliche Gruppe innerhalb einer Parochie-analogen Gemeindestruktur .....	312
3.4. Die soziale Kraft subjektiver Sinnkonstruktionen und Resonanzenerfahrungen im Kontext des Mittwochmorgen-Gottesdienstes .	315
3.5. Fazit zur sozialen Kraft des Mittwochmorgen-Gottesdienstes .....	318

III. Teil: Praktisch-theologischer Ertrag und praktisch-theologische Perspektiven .....	321
1. Einsichten aus der komparativen Analyse besonderer Gottesdienste .....	321
1.1. Zum sozialen und gemeindlichen Profil besonderer Gottesdienste .....	321
1.1.1. Zum Teilnahmeprofil .....	322
1.1.2. Zur kirchlichen Sozialisation und kirchlichen Praxis .....	325
1.1.3. Zum Teilnehmer/innenprofil .....	325
1.1.4. Zur sozialen Gestalt & Gemeindlichkeit .....	327
1.1.5. Eckpunkte des sozialen und gemeindlichen Profils im Überblick ..	335
1.2. Die vier Quellen sozialer Kraft besonderer Gottesdienste .....	338
1.2.1. Die soziale Kraft der Geschichtlichkeit .....	338
1.2.2. Die soziale Kraft des kollektiven Phänomens .....	338
1.2.3. Die soziale Kraft des Beziehungsnetzwerkes .....	351
1.2.4. Die soziale Kraft der subjektiven Sinnkonstruktionen und Resonanzverfahren .....	356
1.3. Thesen zur Sozialität besonderer Gottesdienste .....	356
2. Religionstheoretische Überlegungen im Anschluss an den kollektiven Religionsbegriff von Julia Koll .....	357
3. Gemeinde- und kirchentheoretische Perspektiven .....	358
4. Fazit und Ausblick .....	360
Anhang .....	363
1. Instrumente der Datenerhebung .....	363
1.1. Standardisierte Fragebogen-Umfrage am Beispiel von Feld B .....	363
1.2. Leitfaden für das teilnarrative Einzelinterview am Beispiel von Feld A .....	367
1.3. Leitfaden für das Experteninterview am Beispiel von Feld C .....	370
2. Theoretisches Sampling am Beispiel von Feld B .....	376
Verzeichnisse .....	377
1. Verzeichnis des empirischen Datenmaterials .....	377
1.1. Feld A – „Nachtschicht“-Gottesdienst .....	377
1.2. Feld B – „Anlassen“ Motorradfahrer/innengottesdienst .....	378
1.3. Feld C – Mittwochmorgen-Gottesdienst .....	379

---

2.	Literaturverzeichnis .....	380
2.1.	Abkürzungen .....	380
2.2.	Printliteratur .....	380
2.3.	Unveröffentlichte Vorträge und Aufsätze .....	395
2.4.	Internetseiten .....	395



*„Tradition ist nicht das Halten der Asche,  
sondern das Weitergeben der Flamme.“  
(Thomas Morus)*

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die weitgehend unveränderte Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2017/2018 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität angenommen wurde.

All jenen, die mich während der Arbeit an der Dissertation unterstützt und ermutigt haben, möchte ich an dieser Stelle danken.

Mein herzlicher Dank gilt meinem akademischen Lehrer und Doktorvater Professor Dr. Kristian Fechtner, Seminar für Praktische Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, der den Forschungsprozess durch sein Vertrauen, seine wissenschaftlichen Anregungen und seinen erfahrenen Rat begleitet hat, ohne dabei je meine Freiheit der Entscheidung und damit die Eigenständigkeit der Arbeit einzuschränken. Ebenfalls danke ich Professor Dr. Stephan Weyer-Menkhoff, der das Zweitgutachten übernommen und mein Interesse an liturgischen Fragestellungen im Laufe meiner akademischen Ausbildung wesentlich geprägt hat.

Mein Dank gilt auch der EKD, die durch das mit der ELKB ins Leben gerufene Projekt „Gemeinde auf Zeit“ die Grundlage für diese Arbeit gelegt und sie durch ein begleitendes Stipendium finanziell gefördert hat. In diesem Zusammenhang danke ich allen an diesem Projekt beteiligten Personen: Oberkirchenrat Dr. Torsten Latzel und seinem Nachfolger Oberkirchenrat Dr. Konrad Merzyn (EKD-Projektleitung), Pfarrer Jürgen Schilling (EKD), Militärbischof Dr. Sigurd Rink (EKD), Regionalbischof Professor Dr. Stefan Ark Nitsche (Nürnberg, ELKB), meiner Doktorschwester Dr. Katrin Sauer und Ihrer Doktormutter Professorin Dr. Birgit Weyel (Tübingen) sowie meinem Doktorbruder Dr. Jonathan Kühn und seinem Doktorvater Professor Dr. Peter Bubmann (Erlangen), sowie meinem Doktorvater Professor Dr. Kristian Fechtner (Mainz). Es war mir eine Freude gemeinsam mit ihnen in diesem Projekt zu arbeiten und so manchen Herausforderungen, die sich aus dem Kontext der Qualifikationsarbeiten ergeben haben, gemeinsam begegnen zu können. An dieser Stelle möchte ich ausdrücklich für all die guten und wertvollen Gespräche im Kontext des „Gemeinde auf Zeit“-Projektes danken. Ein solches Projekt lebt davon, dass alle Mitglieder bereit sind ihre Ideen, ihre Erkenntnisse und ihr Wissen zu teilen.

Darüber hinaus wurde diese Arbeit auch durch Gespräche mit ganz unterschiedlichen Menschen und durch Erfahrungen inspiriert, die ich im Laufe des ethnographischen Forschungsprozesses machen durfte. Den damit verbundenen Personen möchte ich an dieser Stelle ausdrücklich eine symbolische „Fußnote“ setzen, da ich sie nicht alle benennen kann. Besonders danke ich meiner Kollegin Dr. Sonja Beckmeyer für ihre freundschaftliche Unterstützung in unserer gemeinsamen Zeit als Promotionsstudentinnen und ihren analytischen Sachverstand in unserer Datenauswertungsgruppe. Die Aufbereitung des umfangreichen Datenmaterials wäre ohne die Hilfe von Frau Jana Blum, die alle Interviews professionell und zeitnah transkribiert hat, kaum möglich gewesen. Dieses Datenmaterial habe ich vielen Menschen zu verdanken, die sich bereit erklärt hatten, meine empirischen Untersuchungen in ganz unterschiedlicher Weise zu unterstützen. Stellvertretend hierfür danke ich den drei Pfarrern, die für die von mir untersuchten besonderen Gottesdienste verantwortlich sind: „Nachtschicht“-Pfarrer Jürgen Vogel (Stuttgart), Motorradfahrer/innenseelsorger Thorsten Heinrich (Wallau-Diedenbergen) sowie Universitätsprediger Professor Dr. Helmut Schwier (Heidelberg).

Stellvertretend für die Hessische Lutherstiftung gilt mein Dank Herrn Oberkirchenrat Dr. Holger Ludwig sowie Herrn Prof. Dr. Peter Scherle, die durch ihre konstruktiven Anregungen im Gespräch als auch die Gewährung eines Stipendiums, den erfolgreichen Abschluss der Arbeit wesentlich unterstützt haben. Bei Herausgebern und Verlag bedanke ich mich für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe „Praktische Theologie heute“. Für das Lektorat bin ich Frau Dr. Barbara Hammerschmitt dankbar.

Zuletzt gilt mein ganz besonderer Dank meinem Mann, Dr. Helmut Martin, ohne dessen liebevolle, stets aber auch konstruktiv kritische Ermutigung und seine fast unendliche Geduld diese Arbeit womöglich nicht zu Ihrem Abschluss gekommen wäre.

Bad Kreuznach, den 18. Dezember 2017

*Tanja Martin*

# I. Teil: Einleitung

## 1. Thematische Einordnung

### 1.1. „Jörn“ – eine Fallgeschichte<sup>1</sup> als phänomenologischer Einstieg

Jörn bezeichnet sich selbst als Atheist und ist mit achtzehn aus der Kirche ausgetreten. Auch heute, nach über dreißig Jahren, ist das mit dem Glauben nichts für ihn und Gottesdienste besucht er nach eigenen Angaben nie. Vor 30 Jahren hat er zufällig bei einer Motorradtour den „Bikerpfarrer“ kennengelernt, als die Motorräder vor der Kirche ihn neugierig gemacht haben. Dieser lud ihn zu einer gemeinsamen Ausfahrt ein und seitdem ist er immer dabei, beim jährlichen „Anlassen“, dem Motorradfahrer/innengottesdienst zum Auftakt der Saison im Frühjahr und bei der Gedenkfahrt für die verstorbenen Motorradfahrer/innen im Herbst, ob mit dem Bike oder dem Auto, bei Wind und Wetter. Er meint, es sei auf keinen Fall der Gottesdienst, der ihn dort hintreibe, dennoch finde er die Veranstaltung gut, genau so, wie sie ist. „Nur, weil ich selber nicht glaube, sage ich nicht: Es gibt alles andere nicht. Also wenn es da etwas gibt, das ist durchaus möglich, das schließe ich für mich nicht aus, nur ich glaube nicht dran. Und, ja, vielleicht werde ich irgendwann mal sehen: Ist da was oder auch nicht. Gut, aber ich sage mal, es hat nicht geschadet, dass ich bisher mit dabei bin.“ (B21-I-142) Daher habe er auch schon Freunde mitgenommen, die ebenfalls kirchenfern seien, und auch ihnen habe es gefallen. Es „kann ja jeder für sich entscheiden. Also gehe ich da zum Beispiel in die Kirche rein, um richtig dicht dran zu sein. Oder er hält sich draußen in der Nähe auf. Oder er bleibt einfach nur bei den geparkten Motorrädern und unterhält sich da mit Leuten. [...] Und es wird nichts, nichts aufgedrungen, [...] da kann jeder gucken doch, wie er damit klarkommt. Und wie viel er auch annehmen will.“ (B21-I-144) Für Jörn ist der gemeinsame Start in die Saison wichtig und das Gefühl unter Gleichgesinnten zu sein, mag er sehr. Er hält es aber auch für unverzichtbar, dass im Gottesdienst auf die Gefahren beim Motorradfahren hingewiesen wird und dass am Ende der Saison alle zum Gedenken an die Verstorbenen zusammenkommen und dass ihre Namen verlesen werden. Für ihn ist das ein Moment des Innehaltens und der Dankbarkeit, dass er gesund durch die Saison gekommen ist. Er resümiert: „So unterschiedlich wie wir auch alle sind, ob Raser, ob Nicht-Raser, ob berufstätig, ob nicht berufstätig, ob jung, ob alt, ist aber trotzdem eine Gemeinschaft.“ (B21-I-94)

Diese kurze Fallgeschichte ist nur ein Beispiel, dass „besondere“ Gottesdienste eine wichtige Rolle dafür zu spielen scheinen, dass Menschen sich im kirchlichen Kontext auch jenseits parochialer Organisations- und Verantwortungsbereiche versammeln – auch solche, die (ansonsten) wenig oder nichts mit der Kirche zu tun haben. Im Rahmen des hier zugrunde liegenden Dissertationsprojektes wurde dies am Beispiel von drei empirischen Feldstudien untersucht: im *Motorradfahrer/innengottesdienst*

---

<sup>1</sup> Diese Fallgeschichte basiert auf dem mit Jörn geführten Interview, vgl. B21-I. Zum Terminus der „Fallgeschichte“ vgl. PFISTER, STEFANIE 2008, 316. Unterstrichungen in Interviewziten markieren betonte Worte.

in *Niedergründau*, in der *thematischen Abendgottesdienstreihe* namens „*Nachtschicht*“ im *Großraum Stuttgart* und im *universitären Frühgottesdienst in Heidelberg*. Doch wie können solche Versammlungen praktisch-theologisch gedeutet werden und welche Rolle spielt der Gottesdienst dabei? – Darf nach Matthäus 18,20 davon ausgegangen werden, dass, „wo zwei oder drei“ sich im Namen Jesu versammeln, sich Gemeinde konstituiert,<sup>2</sup> oder bedarf es dazu weiterer Kriterien? Warum versammeln sich Menschen überhaupt im Kontext eines Gottesdienstes?

## 1.2. „Gemeinde“ zwischen Tradition und Anachronismus

Wenn im kirchlichen Sprachgebrauch und im theologischen Diskurs von Gemeinde die Rede ist, so ist damit häufig das Bild der Parochialgemeinde verbunden.<sup>3</sup> Dieses Bild wurde im Laufe der Jahrhunderte einerseits durch ein Strukturmodell geprägt, für das neben dem territorialen Prinzip u. a. die Bedeutung der Ortskirche, des Ortspfarrers sowie der Pfarrzwang maßgeblich waren.<sup>4</sup> Andererseits haben im Laufe der Geschichte gemeindetheoretische Ansätze, wie sie z. B. Anfang des 20. Jahrhunderts Emil Sulze und Dietrich Bonhoeffer vertreten haben,<sup>5</sup> zu normativ geprägten Vorstellungen von Gemeinde geführt, die bis heute ihre Wirkung entfalten. Danach sollen Gemeinden durch eine persönliche, dauerhafte und verbindliche Gemeinschaft geprägt sein.<sup>6</sup>

Ein solches Gemeindebild weicht schon lange erheblich von der gelebten Kirchlichkeit ab. Der Pfarrzwang wurde bereits im Gefolge der Aufklärung mehr und mehr aufgehoben, wodurch ein wesentliches Bindungselement an die Ortsgemeinde

<sup>2</sup> Vgl. GEHRKE, GERD 1991, 34.

<sup>3</sup> Für andere Gemeindeformen werden i. d. R. Nominalkomposita verwendet, wie z. B. Studierendengemeinde, Universitätsgemeinde, „Nachtschicht“-Gemeinde etc.

<sup>4</sup> Die heutigen kirchenrechtlichen Bestimmungen für Ortsgemeinden können mit dem traditionellen Parochialsystem nicht gleichgesetzt werden, insofern einige konstitutive Elemente entfallen und dafür andere hinzugekommen sind. Vgl. HERMELINK, JAN 2011, 130.

<sup>5</sup> „Im letzten Grunde ist unser Bestreben darauf gerichtet, die kirchliche Gemeinden in Vereine umzuwandeln, deren Mitglieder sich kennen und lieben und ihre Liebe einander durch die Tat, vor allem durch ernste seelsorgerliche Arbeit beweisen.“ SULZE, EMIL 1891, 196. Dietrich Bonhoeffer betont in seiner frühen Schrift „Sanctorum Communio“ die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, wodurch er sich von einem primär individualistischen Kirchenbegriff abgrenzt. Vgl. hierzu SOOSTEN, JOACHIM op. 1992, 269f. „Als Bilanz seines Nachdenkens bietet Bonhoeffer die folgende soziologische Definition von Kirche: ‚Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden. Der objektive Geist der Gemeinschaft in allen seinen Wirkungen muß als darstellend wie als zwecksetzend aufgefaßt werden. Die Beziehung der Personen untereinander ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich.‘ (SC 203f).“ LANGE, ERNST 1981, 25. Hierbei stehen u. a. die von Ferdinand Tönnies getroffenen Unterscheidungen der Sozialtypen Gemeinschaft und Gesellschaft im Hintergrund. Vgl. hierzu LANGE, ERNST 1981, 25. Zu den ekklesiologischen Entwicklungsphasen Dietrich Bonhoeffers siehe LANGE, ERNST 1981.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu BUBMANN, PETER et al. 2014, insbesondere 136. Zur Übersicht der verschiedenen Ansätze vergleiche ROOSEN, RUDOLF 1997, 61–68.

entfiel.<sup>7</sup> Die religiöse Praxis der Mitglieder erhielt zugleich einen zunehmend selbstbestimmten und selbstgewählten Charakter, der sich auch auf ihr kirchliches Teilhabeverhalten auswirkte.<sup>8</sup> – In diesem Sinne kann bereits seit dem 19. Jahrhundert von einem punktuell-selektiven bzw. individualisierten kirchlichen Teilhabeverhalten der Mitglieder gesprochen werden.<sup>9</sup> Dieses Verhalten wird durch kulturelle Entwicklungen, wie z. B. eine zunehmende Individualisierung,<sup>10</sup> Mobilität und Medialisierung<sup>11</sup>, weiter befördert. Diese fordern immer wieder neu dazu heraus, einen adäquaten Umgang mit einer damit einhergehenden veränderten Kirchlichkeit und religiösen Praxis sowie mit neuen sozialen Formen religiöser Vergemeinschaftung zu finden.

Die praktisch-theologische kirchen- und gemeindetheoretische Diskussion wurde innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte – sehr vereinfacht gesprochen – maßgeblich von folgenden drei Positionen bestimmt: 1. Konzeptionen, die „von einer impliziten oder auch expliziten Idealform einer dauerhaften, hochaktiven Bindung der Mitglieder an eine Ortsgemeinde ausgehen“<sup>12</sup> bzw. die Stärkung der traditionellen Ortsgemeinde als primäre Aufgabe und Ziel ansehen<sup>13</sup>. 2. Praktisch-theologische Entwürfe, die bewusst am punktuellen und unstetigen Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder ansetzen und Kirche z. B. als eine „Kirche bei Gelegenheit“ (Michael Nüchtern)<sup>14</sup> oder „Karawanserei“ (Karl Foitzik)<sup>15</sup> deuten.<sup>16</sup> 3. Als „Mittelweg“ können gemeindetheoretische Entwürfe verstanden werden, die mit Hilfe eines modifizierten Strukturmodells den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen möchten, ohne jedoch auf eine gewisse Stabilität und Örtlichkeit verzichten zu wollen.<sup>17</sup> Auch wenn Wahrnehmungen aus der Praxis Paten für alle Ansätze gestanden haben dürften, so bewegen sich auch die neueren gemeindetheoretischen Ansätze in einem sehr voraussetzungsvollen Rahmen und verbinden den Gemeindebegriff mit einem normativen Grundbestand, wovon u. a. der Kriterienkatalog für Gemeinde im Lehrbuch „Kirche“ von Eberhardt Hauschildt und Uta Pohl-Patalong zeugt.<sup>18</sup>

<sup>7</sup> Vgl. HERMELINK, JAN 2011, 129f.

<sup>8</sup> Vgl. ROOSEN, RUDOLF 1997, 58f. Daher plädiert Roosen zum Zwecke eines besseren Verständnisses des religiösen Teilnahme- und Mitgliedschaftsverhaltens der Protestanten dafür, (bereits) im Rahmen der „historischen Rekonstruktion zwischen „religion-as-prescribed“ und „religion-as-practiced“ zu unterscheiden“.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu ECKSTEIN, HANS-JOACHIM et al. 2011, IX sowie ROOSEN, RUDOLF 1997, 446–454, insbesondere 446f.

<sup>10</sup> Zur Individualisierung siehe u. a. HAUSCHILDT, EBERHARD 1997.

<sup>11</sup> Vgl. KUNZ, RALPH & POHL-PATALONG, UTA 2013a, 35. Das Phänomen der zunehmenden Vermittlung von Kommunikation in medialer Form kann – wie hier – als „Medialisierung“ oder aber auch als „Mediatisierung“ bezeichnet werden. Zur mediatisierten Kommunikation siehe z. B. KRETZSCHMAR, GERALD 2015, 215.

<sup>12</sup> So die Analyse von BUBMANN, PETER et al. 2014, 134.

<sup>13</sup> Vgl. LINDNER, HERBERT 2000.

<sup>14</sup> NÜCHTERN, MICHAEL 1991 sowie NÜCHTERN, MICHAEL 2008.

<sup>15</sup> FOITZIK, KARL & GOSSMANN, ELSBE 1995, 103–111.

<sup>16</sup> Vgl. BUBMANN, PETER et al. 2014, 134.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. POHL-PATALONG, UTA 2004.

<sup>18</sup> Vgl. HAUSCHILDT, EBERHARD & POHL-PATALONG, UTA 2013, 275–284.

Birgit Weyel geht daher der Frage nach, ob das Netzwerk-Konzept gegebenenfalls tragfähiger sein könnte, neue Formen von religiöser und kirchlicher Vergemeinschaftung abzubilden als die klassischen religiösen Sozialitätskonzepte, wie sie z. B. Gemeinde, Gemeinschaft und Parochie darstellen. Ihrer Meinung nach „[signalisieren] Wortverbindungen wie ‚Kirche bei Gelegenheit‘ [...] oder ‚Gemeinde auf Zeit‘ [...], dass die Pluralität religiöser und kirchlicher Vergemeinschaftungen durch das etablierte Set nicht angemessen abgebildet werden kann.“<sup>19</sup>

Schwindende Mitgliederzahlen und knapper werdende finanzielle und personelle Ressourcen sind zusätzliche Herausforderungen im Diskurs über die Frage, im Rahmen welcher kirchlicher Sozialformen und Angebote die „Kommunikation des Evangeliums“<sup>20</sup> zeitgemäß erfolgen kann. Die Pluralisierung des gelebten Christentums und die damit verbundenen Sozialgestalten kommen hierbei – auch jenseits der Parochie – immer stärker in den Blick<sup>21</sup> und fordern zu praktisch-theologischer Erkundung und Deutung heraus.<sup>22</sup> Die qualitativ empirische Erkundung und praktisch-theologische Deutung punktuell-selektiv gelebter Kirchlichkeit außerhalb des parochialen Verantwortungsbereiches konnte bislang jedoch als Forschungsdesiderat bezeichnet werden.

### 1.3. „Gemeinde auf Zeit“ (GaZ) – Leitbegriff und Leit(an-)frage eines Projektes der EKD/ELKB

Die wahrgenommene Diskrepanz zwischen einem normativ geprägten Gemeindebild einerseits und der gelebten Kirchlichkeit andererseits hat 2011 unter der Federführung der EKD und ELKB zur Gründung eines Projektteams mit dem Leitbegriff „Gemeinde auf Zeit“ geführt.<sup>23</sup> Dieser Leitbegriff enthält insofern eine Spannung, als dass jede irdische Gemeinde zeitlich befristet ist und gleichzeitig durch Jesus Christus ein überzeitliches Moment enthält.<sup>24</sup> Er ist daher von seiner Unterscheidung zur „auf Dauer“ angelegten Parochialgemeinde her zu verstehen und verweist auf „gemeindliche Gestaltungsweisen und kirchliche Praxisformen [...], die sich von der

<sup>19</sup> WEYEL, BIRGIT 2013, 159.

<sup>20</sup> „Das Evangelium als kommunikatives Geschehen aufzufassen, schließt mit ein, dass es nur rezeptiv zur Geltung kommt und bestimmt werden kann, d. h., insofern sein Sinngehalt sich subjektiv zu eigen gemacht wird.“ FECHTNER, KRISTIAN 2010, 158.

<sup>21</sup> So wurden diese u. a. im 2. Leuchtpapier des Rates der EKD beleuchtet. Vgl. KIRCHENAMT DER EV. KIRCHE 2006, 53–58. Die Frage nach neuen kirchlichen Sozialformen ist nicht neu, sondern wurde schon in der Kirchenreformbewegung der 1960er- und 1970er-Jahren gestellt. Vgl. u. a. KUNZ, RALPH & POHL-PATALONG, UTA 2013b, 3.

<sup>22</sup> Wird Gemeinde nicht ausschließlich als theologische Größe verstanden, so stellt sich durch ihre Wechselbeziehung zu gesellschaftlichen Entwicklungen die Frage nach ihrem Leitbild immer wieder neu.

<sup>23</sup> Der Begriff „Gemeinde auf Zeit“ geht jedoch nicht auf das Projektteam zurück, sondern wird bereits seit den 1970er-Jahren im Arbeitsbereich Freizeit – Erholung – Tourismus der EKD verwendet. Vgl. u. a. GEHRKE, GERD 1991, 35 sowie FEIGE, JOACHIM 1972.

<sup>24</sup> Es wird daher abzuwarten sein, ob sich der GaZ-Begriff als tragfähig erweist.

territorial definierten und durch formalisierte Zugehörigkeit bestimmten Orts-  
 gemeinde unterscheiden“.<sup>25</sup> Ziel des EKD-Projektes ist es, diese Phänomene qualitativ  
 empirisch zu erforschen und dabei eine explorative und induktive Forschungshal-  
 tung einzunehmen. Da eine voraussetzungslose Forschung jedoch nicht möglich ist  
 und gerade die Beschäftigung mit dem Thema „Gemeinde“ im Allgemeinen und mit  
 „Gemeinde auf Zeit“ im Speziellen sich in einem höchst voraussetzungsvollen Be-  
 deutungsspektrum bewegt, wurden zum Zwecke der Transparenz, Orientierung und  
 Standortbestimmung zu Beginn der Projektarbeit folgende Axiome formuliert:

„Die Projektgruppe folgt zunächst dem Leitbegriff ‚Gemeinde auf Zeit‘, weil sie davon aus-  
 geht, dass Gemeinde im theologischen Sinne nicht mit der örtlichen, rechtlich verfassten  
 Kirchengemeinde in eins fällt. Der spannungsreiche Begriff der Gemeinde verknüpft viel-  
 mehr drei Dimensionen: Er bezeichnet ein geistliches Geschehen („Gemeinde entsteht, wo  
 ...“), eine empirische Gestalt („Kirche organisiert sich in Form von ...“) und ein kritisches  
 Anliegen („Von Gemeinde im evangelischen Sinn ist zu sprechen, wenn ...“).“<sup>26</sup>

### Des Weiteren

„lassen sich [positiv] vier Merkmale anführen, die es erlauben, von einer *Gemeinde auf  
 Zeit* zu sprechen.

- (1) Sie weist eine konkrete Örtlichkeit auf. Sie bildet einen (Er-)Lebensraum, in dem  
 sich die Beteiligten (zeitweise, situativ-punktuell) bewegen, in dem sie agieren oder  
 auf den sie sich beziehen.
- (2) Die Praxis ist als kirchliches Geschehen identifizierbar und beruht auf personaler  
 Präsenz und Interaktion. Ein besonderes Augenmerk gilt dem Aspekt der Leiblich-  
 keit religiöser Praxis. Zumindest aus forschungspragmatischen Gesichtspunkten  
 bleibt damit das Feld der Social Media und der virtuellen Formen von ‚Gemeinde‘ in  
 den Forschungsarbeiten unberücksichtigt.
- (3) Der gemeindlich-gemeinschaftliche Charakter des Geschehens wird (symbolisch)  
 zur Darstellung gebracht und findet seinen Niederschlag auch in den Deutungen  
 der Beteiligten.
- (4) Gemeinden auf Zeit haben ein organisiertes Setting. Sie sind im (Verantwortungs-)  
 Bereich der Kirche situiert oder mit ihr verknüpft, sie kennen professionelle Lei-  
 tungsrollen oder Verantwortlichkeiten.“<sup>27</sup>

Das Forschungsvorhaben wurde im Rahmen von drei Qualifikationsarbeiten sowie  
 darüber hinausgehender Projekttreffen und themenspezifischen Veranstaltungen  
 verfolgt.<sup>28</sup> Die praktisch-theologischen Promotionsprojekte haben unterschiedliche

<sup>25</sup> BUBMANN, PETER et al. 2014, 137.

<sup>26</sup> BUBMANN, PETER 2013, 31.

<sup>27</sup> BUBMANN, PETER et al. 2014, 137f.

<sup>28</sup> Vgl. BUBMANN, PETER et al. 2014, 142ff. Neben der vorliegenden Arbeit wurden 2017 zwei weitere  
 Qualifikationsarbeiten im GaZ-Projekt fertiggestellt: Kathrin Sauer, Tübingen: „Unterwegs mit Gott.  
 Eine empirische Untersuchung von punktuell-selektivem Teilnahmeverhalten anhand von Radwege-  
 kirchen, Gottesdiensten im Grünen und biblischen bzw. christlichen Reisen als Gelegenheiten für ‚Ge-  
 meinde auf Zeit‘ und Jonathan Cornelius Kühn, Erlangen: „Populär, intensiv, nachhaltig: Singende

Aspekte des Themenfeldes aufgenommen, wobei davon ausgegangen wird, dass „Gemeinde auf Zeit“ keinem „einheitlichen Muster [folgt], sondern stets im Plural und in verschiedenen lebensweltlichen Kontexten“<sup>29</sup> in Erscheinung tritt.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde der „Gemeinde auf Zeit“-Begriff in dreifacher Hinsicht fruchtbar gemacht:

1. Er diene als *heuristischer Zugang* zu Phänomenen, die sich im o. g. Bedeutungsspektrum (1)–(4) bewegen.
2. In dieser Funktion *markierte er das Feld*, aus dem die drei in dieser Arbeit untersuchten besonderen Gottesdienste ausgewählt wurden, und wurde zur näheren Bestimmung der Samplinggrundlagen herangezogen.
3. Er beförderte die Arbeit durch seinen *spannungsreichen Charakter* und nötigte die Forscherin zur laufenden Reflexion tradierter Gemeindevorstellungen. Durch seine deduktiven Bedeutungsanteile erinnerte er zugleich an das induktive Forschungsanliegen.

#### 1.4. „Besondere“ Gottesdienste – das Forschungsfeld

Aus evangelischer Sicht ist die gottesdienstliche Feier für die Lebensgestalt von Kirche und Christentum elementar. Der Gottesdienst wird häufig als „Mitte der Gemeinde“ und Zentrum des kirchlichen Lebens angesehen.<sup>30</sup> In Bezug auf Gottesdienste jedoch von einer „Gemeinde auf Zeit“ zu sprechen, ist nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs, sondern auch im alltäglichen Sprachgebrauch unüblich.<sup>31</sup> Dem meist in parochialer Verantwortung liegenden Gottesdienstangebot wird (systembedingt) eine gewisse Verlässlichkeit und Stetigkeit zugeschrieben. Diese Verlässlichkeit und das Bild des Gottesdienstes als Mitte der Gemeinde stehen jedoch in Spannung zur scheinbaren „Marginalisierung“ des Gottesdienstes angesichts rückläufiger Besucherzahlen.<sup>32</sup> Die jährlich veröffentlichte EKD-Statistik zu Besucherzahlen im Gottesdienst sowie die Kirchengangshäufigkeitsstatistik der seit 1972 durchgeführten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen (KMU) lassen auf ein überwiegend punktuell-selektives Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder schließen.<sup>33</sup> Die Teilnehmer/innenzahl an den Zähltagen für die EKD-Statistik lag zuletzt zwischen 3,3 %

---

Massen und individuelle Entwicklungsprozesse. Eine ethnographische Untersuchung christlicher Riesenchorprojekte und der Frage, ob sie ‚Gemeinde‘ sind.“

<sup>29</sup> BUBMANN, PETER et al. 2014, 142.

<sup>30</sup> Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128. Zum Gottesdienst als „Mitte der Gemeinde“ siehe u. a. ABRAHAM, MARTIN 2007, 494. DAIBER, KARL-FRITZ 1993, JULY, FRANK 2011, V.

<sup>31</sup> Dies ergab eine von mir 2012 durchgeführte Internetrecherche zur herkömmlichen Verwendung des „Gemeinde auf Zeit“-Begriffs. Siehe auch BUBMANN, PETER et al. 2014, 136.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu auch PLÜSS, DAVID 2014, 237 sowie GRETHLEIN, CHRISTIAN 2011, 26.

<sup>33</sup> Vgl. exemplarisch Evangelische Kirche in Deutschland 2012 sowie HERMELINK, JAN et al. 2015, 93.

(Sonntag Invokavit) und 36,5 % (Heiligabend) der Kirchenmitglieder.<sup>34</sup> Im Rahmen der V. KMU wurde zudem eine starke Auffächerung der gottesdienstlichen Praxis bei einem gleichzeitig hohen symbolischen Stellenwert des Gottesdienstes festgestellt.<sup>35</sup> Die empirischen Erhebungen legen nahe, dass dem Gottesdienst nach wie vor in vielfältiger Weise eine zentrale Bedeutung im Zusammenhang mit der kirchlichen Mitgliedschaft zugeschrieben wird, auch wenn eine solche nicht zwangsläufig durch einen häufigen Gottesdienstbesuch zum Ausdruck gebracht wird. Eine Auseinandersetzung mit Gemeinde (auf Zeit) kommt daher nicht an der Rolle von Gottesdiensten vorbei, wenn nicht ein bislang prägender Aspekt christlicher Tradition und evangelischer Theologie ausklammert werden soll.<sup>36</sup>

Das ausdifferenzierte Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder in Bezug auf ihre gottesdienstliche Praxis öffnet das weite Feld der Gottesdienst-Gattungen als Forschungsfeld. Im Laufe der Zeit haben sich die gottesdienstlichen Erscheinungsformen und die damit verbundenen Programmatiken aufgrund theologischer, politischer und (sozio-)kultureller Einflüsse immer wieder gewandelt, sie haben aber auch an Vielfalt gewonnen.<sup>37</sup> Neben den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten gehören Festtagsgottesdienste im Jahreskreis sowie Kasualgottesdienste zum traditionellen Bestandteil des gottesdienstlichen Kanons in Ortsgemeinden.<sup>38</sup> Zielgruppengottesdienste, Fernseh- und Radiogottesdienste sowie Andachten haben das Spektrum der gottesdienstlichen Landschaft zusätzlich erweitert, um nur einige mögliche Gattungen zu nennen.<sup>39</sup> Der wöchentliche Sonntagmorgengottesdienst in den Ortsgemeinden gilt hierbei gemeinhin als „Normalfall gottesdienstlicher Praxis“,<sup>40</sup> der auf die Versammlung und Feier der „gesamten Gemeinde“ zielt.<sup>41</sup> Empirische Befunde haben jedoch schon längst eine „Spannung zwischen der normativen Zuschreibung und der faktischen Teilhabe“<sup>42</sup> am Sonntagmorgengottesdienst aufgedeckt. Als Gründe hierfür können sowohl der milieu- und lebensstilspezifische Charakter dieser gottesdienstlichen Praxis, eine durch Distanz geprägte „protestantische Haltung zu Kirche und Gottesdienst“ sowie sozio-kulturelle Aspekte der gegenwärtigen Lebenswelt, wie z. B. Individualisierung, ein pluralisiertes Freizeitverhalten und eine veränderte Zeitstruktur des Wochenendes, angeführt werden.<sup>43</sup> Das punktuell-selektive Partizipa-

---

<sup>34</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2012 auf Basis 2014. „Besondere“ Gottesdienste sind von dieser Zählung nicht erfasst.

<sup>35</sup> HERMELINK, JAN et al. 2015, 110f.

<sup>36</sup> Hierauf verweist POHL-PATALONG, UTA 2008, 110–118. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für die Frage nach neuen Konzepten der Gemeinde- und Organisationsentwicklung siehe auch SCHULZ, CLAUDIA 2007, 24.

<sup>37</sup> Zur Geschichte des Gottesdienstes siehe ausführlich bei MEYER-BLANCK, MICHAEL 2011, 135–183.

<sup>38</sup> Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 129–131.

<sup>39</sup> Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 131–133.

<sup>40</sup> FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128.

<sup>41</sup> Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 32.

<sup>42</sup> FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128; Hervorhebungen im Original.

<sup>43</sup> Zu den Gründen für die Entwicklung des Gottesdienstbesuches siehe POHL-PATALONG, UTA 2011, 19–26.

tionsverhalten der kirchlichen Mitglieder, wie es sich besonders im Zusammenhang mit der Kasualpraxis zeigt,<sup>44</sup> wird nicht selten als eine Verfallserscheinung der Kirche betrachtet.<sup>45</sup> Dies tritt symptomatisch in umgangssprachlichen Begrifflichkeiten wie z. B. „Kasualchristentum“, „Weihnachtschristen“ oder „Karteileichen“ zutage. Dem kann entgegengehalten werden, dass das Partizipationsverhalten „[d]ie heutige, typisch protestantische *Pluralität der gottesdienstlichen Kultur* wider[spiegelt] und ermöglicht [...], dass sich Menschen in verschiedenen zeitlichen Rhythmen am gottesdienstlichen Leben beteiligen und dass in ihm unterschiedliche Bedürfnisse und liturgische Präferenzen zur Geltung kommen.“<sup>46</sup> Die V. KMU hat zudem gezeigt, dass „die Auffächerung des gottesdienstlichen Teilnahmeverhaltens mit der Pluralisierung des gottesdienstlichen Lebens, seinen vielfältigen Zeiten, Orten und Anlässen [korrespondiert]“.<sup>47</sup>

Für die Pluralisierung spielen sogenannte „besondere Gottesdienste“ eine wichtige Rolle, die sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts neben den „normalen“ Sonntagmorgengottesdiensten und den klassischen Kasualien etabliert haben. Im Rahmen dieser Arbeit werden unter besonderen Gottesdiensten *all jene Gottesdienste verstanden, die, hinsichtlich ihrer Gestaltung, spezifische Bedürfnisse von Personen(-gruppen) berücksichtigen, ggf. thematische Schwerpunkte setzen und nicht zu den regulären Sonntagmorgen- oder Kasualgottesdiensten einer Parochialgemeinde gezählt werden. Sie können innerhalb und außerhalb einer Ortsgemeinde oder eines Kirchengebäudes und zu unterschiedlichen Zeiten gefeiert werden.*<sup>48</sup>

In dieses Forschungsfeld fallen sowohl Gottesdienste, wie sie in der unmittelbaren Nachkriegszeit entstanden sind und die sich häufig durch die Wiederaufnahme traditioneller, hoch-liturgischer Elemente auszeichnen, als auch „Gottesdienste in neuer Gestalt“ und „alternative Gottesdienstmodelle“, die sich seit den 1960er-Jahren in *zwei Wellen* entwickelt und etabliert haben:<sup>49</sup>

*1. Welle:* In den 1960/70er-Jahren entstanden in verschiedenen Kontexten „Gottesdienste in neuer Gestalt“ bzw. „Gottesdienste in anderer Gestalt“.<sup>50</sup> Maßgebliche Impulse für die Ausbildung dieser Gottesdienstformen gaben die ökumenische Be-

<sup>44</sup> Vgl. KLIE, THOMAS 2014, 281.

<sup>45</sup> Vgl. zur Problematik POHL-PATALONG, UTA 2011, 13.

<sup>46</sup> FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128; Hervorhebungen im Original.

<sup>47</sup> HERMELINK, JAN et al. 2015, 111.

<sup>48</sup> Diese Definition erfolgt in Anlehnung an Ziffer IV. 13 „Besondere Gottesdienste“ der Lebensordnung der EKHN, gültig vom 01.09.2000 bis zum 31.07.2013. Die aktuelle Lebensordnung der EKHN hat im Abschnitt 2.2 über die Strukturen und Formen von Gottesdiensten auf die Verwendung des Begriffs „besondere Gottesdienste“ verzichtet. Vgl. [http://www.kirchenrecht-ekhn.de/document/18785/search/besondere Gottesdienste – s10000138](http://www.kirchenrecht-ekhn.de/document/18785/search/besondere%20Gottesdienste%20-%20s10000138) [online: 13.12.2016]. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden Gottesdienste auch als „besonders“ bezeichnet, sofern es sich z. B. um modifizierte Sonntagmorgengottesdienste oder aber Festtagsgottesdienste handelt. Vgl. hierzu die Analyse in HÄRLE, WILFRIED 2008, sowie KIS. 17.11.2015.

<sup>49</sup> Eine ausführliche Darstellung der gegenwärtigen Formen des Gottesdienstes im Allgemeinen und alternativer Gottesdienste im Speziellen findet sich bei POHL-PATALONG, UTA 2011, 26–34.

<sup>50</sup> Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 27–34.

wegung, Kirchentage und die politische Lage im Kontext der 1968er-Bewegung. Diese Gottesdienste zeichneten sich durch Abläufe „jenseits der Agende“, andere Musikstile, die Reformulierung von liturgischen Kernstücken, wie z. B. das Glaubensbekenntnis, und verschiedene Predigtformen, wie z. B. die Dialogpredigt, aus. In den 1970ern wurde im Rahmen der liturgischen Nacht auf dem Kirchentag hingegen dem Bedürfnis nach festlichen Gottesdiensten nachgekommen. In den Ortsgemeinden und darüber hinaus kam es vermehrt zum Angebot von Zielgruppengottesdiensten, wie z. B. Familien-, Jugend-, Krabbelgottesdiensten, aber auch Motorradfahrer/innengottesdiensten.<sup>51</sup>

2. *Welle*: Seit den 1990er-Jahren diversifiziert sich das gottesdienstliche Angebot durch „alternative Gottesdienste“ weiter.<sup>52</sup> Diese Gottesdienste richten sich programmatisch an die Zielgruppe derjenigen, die sich von agendarischen Gottesdiensten ästhetisch, inhaltlich und z. B. durch das zeitliche Format nicht angesprochen fühlen. Inwieweit die Zielgruppenadressierung gelingt, wird unterschiedlich beurteilt.<sup>53</sup> Für Zielgruppengottesdienste ist die Vielfalt gottesdienstlicher Kultur programmatisch, insofern sie sich nicht primär an der Feier der Gemeinde, sondern an den subjektiven Bedürfnissen spezifischer Adressaten ausrichten. Dabei kann es sich um „alters- und lebensphasenspezifische Gottesdienste“ sowie um Gottesdienste in neuer und anderer Gestalt handeln, die sich an den Bedürfnissen spezifischer Zielgruppen orientieren und der Reform des kirchlichen Lebens dienen sollen.<sup>54</sup> Dennoch wurde davon Abstand genommen, das Forschungsfeld über den Begriff der Zielgruppe zu definieren, da der Begriff der Zielgruppe der Angebotslogik folgt<sup>55</sup> und keine Aussagen darüber zulässt, wie sich die empirische Sozialgestalt des Gottesdienstes faktisch zusammensetzt.<sup>56</sup> Darüber hinaus werden von dieser Definition all jene Gottesdienstformen ausgeschlossen, die sich nicht an eine spezifische Zielgruppe wenden, aber ebenfalls in das Spektrum jener kirchlichen Phänomene fallen würden, die mit dem GaZ-Projekt in den Blick genommen werden sollen. Aufgrund unterschiedlicher milieu- und lebensstilspezifischer Präferenzen haben sich verschiedene Typen alternativer Gottesdienste ausgebildet, die jedoch alle versuchen, sich an spezifischen subjektiven Bedürfnissen der Gottesdienstteilnehmer zu orientieren. Hierbei kann nach Lutz Friedrichs grob zwischen kulturoffenen (expressiv-

---

<sup>51</sup> Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 27f.

<sup>52</sup> Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31.

<sup>53</sup> Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31, und die dort in Fußnote 117 angeführte Literatur zu den unterschiedlichen Deutungen.

<sup>54</sup> FECHTNER, KRISTIAN 2017, 131ff.

<sup>55</sup> Der Begriff der Zielgruppe wird insbesondere im Marketingbereich verwendet und bezieht sich auf „Adressaten [...]; [die] Gesamtheit aller effektiven oder potenziellen Personen, die mit einer bestimmten Marketingaktivität angesprochen werden sollen. Grundlage zur Zielgruppenfindung nach jeweils relevanten Merkmalen ist die Marktsegmentierung; Hauptproblem ist die zeitliche Instabilität (Dynamik).“ <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/13543/zielgruppe-v7.html> [online: 19.11.2015].

<sup>56</sup> Davon unabhängig kann jedem Gottesdienst aufgrund seines milieuspezifischen Charakters ein Zielgruppencharakter zugeschrieben werden. Aus dieser Perspektive wäre der Begriff aber nicht für die Beschreibung einer speziellen Gattung von Gottesdiensten tauglich.

suchend, asketisch-entdeckend, rituell-vergewissernd) und kulturnahen Modellen (diskursiv-orientierend, emotional-beschwingend, ästhetisch-bildend) unterschieden werden.<sup>57</sup> Allen diesen Modellen ist gemeinsam, dass sie sich durch eine Liturgie „jenseits der Agende“<sup>58</sup> auszeichnen und eine möglichst niedrigschwellige Partizipation durch voraussetzungslose Form, Sprache und Inhalte bewirken möchten. Sie sind häufig durch andere und neue Elemente, wie z. B. Anspiele, Tanz und verschiedenen Partizipationsformen für die Gottesdienstbesucher/innen sowie eine spezifische musikalische Gestaltung geprägt. Darüber hinaus gilt, „[dass] sie nicht auf Gemeinde, Bekenntnis und Konfession ausgerichtet [sind], sondern auf Sinn-suche, Orientierung und offenere Formen von Gemeinschaft. Sie lassen sich als liturgisches Orientierungsangebot im Zeitalter von Pluralisierung und Individualisierung verstehen.“<sup>59</sup> Es wird daher versucht, ein Gegenüber von Amt und Gemeinde zu vermeiden, was sich sowohl in fehlenden Wechselgesängen als auch in vermehrter Teamarbeit und Moderationen des Gottesdienstes zum Ausdruck kommt. Alternative Gottesdienste werden meist nicht als Konkurrenz zum agendari-schen Gottesdienst gesehen, sondern sollen diesen ergänzen.<sup>60</sup> Dies manifestiert sich auch in ihrer Bezeichnung als „Zweites Programm“, die jedoch faktisch keine Bei-, sondern Unterordnung zum Ausdruck bringt und daher auch kritisch gesehen werden kann, da, empirisch gesehen, alternative Gottesdienste punktuell auch normale Sonntagsmorgengottesdienste ersetzen.<sup>61</sup> Alternative Gottesdienste „verstehen sich [vielmehr] als bewusste Wahloption in der individualisierten Gesellschaft, indem sie parochial übergreifend konzipiert sind und nicht an lokaler Logik („ich gehe zum Gottesdienst der Gemeinde, zu der ich gehöre“), sondern an ästhetischer Logik („ich gehe zum Gottesdienst, der mich von seiner Gestaltung her anspricht“) orientiert sind.“<sup>62</sup>

Die sprachliche Logik, einen Gottesdienst als „besonders“ zu bezeichnen, ergibt sich in dieser Arbeit u. a. aus dem Gegenüber zum „normalen“ Gottesdienst.<sup>63</sup> So schildert z. B. Miriam Pöninghaus in einem Artikel zum hoch-liturgischen Mittwochmorgen-Gottesdienst in der Peterskirche in Heidelberg:

„Etwa drei Jahre komme ich nun regelmäßig mittwochs in die Peterskirche und es fällt schwer, die verschiedenen Eindrücke und Assoziationen zu sortieren, da sie vielfältig sind. Oder „vieltimmig“. Weil der Mittwochmorgen-Gottesdienst eben nicht einfach ein nor-

<sup>57</sup> Vgl. FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 5–6, der dieser Typisierung noch kleine Kontrapunkte hinzufügt.

<sup>58</sup> Vgl. Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31–34, und dort vertiefende Literatur.

<sup>59</sup> FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 9.

<sup>60</sup> Vgl. FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 15.

<sup>61</sup> So zum Beispiel im Fall der „Nachtschicht“-Gottesdienste in Obertürkheim. Vgl. VOGEL, RALF 2009 unveröffentlicht, 5.

<sup>62</sup> POHL-PATALONG, UTA 2011, 32.

<sup>63</sup> Vgl. MEYER-BLANCK, MICHAEL 2008, 72. Der Begriff des „besonderen Gottesdienstes“ findet sich auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Vgl. z. B. bezogen auf die Universitätsgottesdienste in DRESSLER, BERHARD et al. 2013, 4. Mit der Verwendung dieses Begriffes geht in dieser Arbeit keine qualitative Wertung der unterschiedlichen Gottesdienste einher.

maler Gottesdienst ist, sondern eine ganz bestimmte Form hat, und weil ganz selbstverständlich ein Frühstück dazugehört. Weil es so viele Menschen gibt, die ihren Beitrag dazu leisten, dass das ‚Gesamtpaket‘ zu dem wird, was er ist [...].“<sup>64</sup>

Liturgiewissenschaftlich kann gefragt werden, was einen Gottesdienst zum Normalfall werden lässt.<sup>65</sup> Dennoch wird die Bezeichnung „besondere Gottesdienste“ und das damit beschriebene gottesdienstliche Spektrum für das hier vorliegende Forschungsanliegen aus folgenden Gründen als sinnvoll angesehen:

- (1) „Besondere“ Gottesdienste fallen häufig in Verantwortungsbereiche, die jenseits von Parochialgemeinden liegen, wie z. B. in den Arbeitsbereich von Funktionspfarrämtern. Es stellt sich daher die Frage, welche spezifische Organisationsformen und soziale Beziehungsnetzwerke sich vor diesem Hintergrund ausbilden.
- (2) Ihr Angebots- und Erscheinungsbild ist vielfältig und kann nicht auf ein einheitliches Gottesdienstverständnis und Gemeindebild festgelegt werden. „In ihrer Expressivität erscheinen alternative Gottesdienste als ‚liminoide‘ (Victor Turner) Rituale mit deutlich geringerer loyaler Bindung als bisher üblich (oder gefordert). Sie sind in diesem Sinn ein Plädoyer für neue Gemeinschaftsformen in der Kirche.“<sup>66</sup> „Besondere“ Gottesdienste könnten daher Rückschlüsse darüber zulassen, ob sich die Teilnehmenden tatsächlich in neuen Formen kirchlich vergesellen. In Anlehnung an entsprechende Überlegungen von Lutz Friedrichs zu alternativen Gottesdiensten „[bliebe] ein solcher Befund [...] aufregend genug: Er wäre Hinweis auf Transformationsprozesse in der religiösen Praxis kirchlichen Christentums, auf die die Kirche noch zu wenig eingestellt ist“.<sup>67</sup>
- (3) „Besondere“ Gottesdienste können sich an Menschen mit ganz unterschiedlichem kirchlichem Partizipationsverhalten richten. Alternative Gottesdienste richten sich programmatisch meist an kirchlich distanzierte und wenig gottesdienstlerfahrene Menschen.<sup>68</sup> Die kirchliche Distanz wird dabei häufig in einen Zusammenhang gestellt mit einem Ausbleiben eines Besuchs bzw. einem seltenen Besuch des Gottesdienstes am Sonntagmorgen. „[E]ine solche Distanz ist aber nicht ‚Kirchendistanz‘, sondern nur Distanz zu einer bestimmten Ausprägung kirchlichen Christentums.“<sup>69</sup> Das Erkundungsfeld der besonderen Gottesdienste hat darüber hinaus auch gottesdienstliche Formen im Blick, die sich an kirchlich hoch verbundene und regelmäßige Gottesdienstbesucher/innen richten. Durch dieses Spektrum wird die Erkundung der besonderen Gottesdienste

<sup>64</sup> PÖNNINGHAUS, MIRIAM et al. 2013, 19.

<sup>65</sup> Eine eingehende Beschäftigung mit der Frage findet sich in FECHTNER, KRISTIAN & FRIEDRICHS, LUTZ 2008.

<sup>66</sup> FRIEDRICHS, LUTZ 2007b, 15.

<sup>67</sup> FRIEDRICHS, LUTZ 2007b, 29.

<sup>68</sup> Vgl. FRIEDRICHS, LUTZ 2007b, 28f. Ob es gelingt, durch „besondere“ Gottesdienste die vermeintlich „Kirchendistanzierten“ anzusprechen, wird unterschiedlich bewertet. Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 33, sowie SCHWEITZER, FRIEDRICH 2011, 293.

<sup>69</sup> FRIEDRICHS, LUTZ 2007b, 28.

mit der Hoffnung verbunden, ein differenzierteres Bild der religiösen Praxis kirchlichen Christentums zu erhalten.

- (4) Jeder Gottesdienst wird aus zeittheoretischer Perspektive punktuell angeboten. „Besondere“ Gottesdienste folgen in der Regel einem anderen zeitlichen Rhythmus und/oder werden zu anderen Zeiten als der agendarische Gottesdienst am Sonntagmorgen angeboten. Sie könnten daher Rückschlüsse darüber zulassen, welche Relevanz die Regelmäßigkeit und Häufigkeit des Angebotes für den Charakter der Sozialgestalt des Gottesdienstes und seiner subjektiven Wahrnehmung haben.
- (5) „Besondere“ Gottesdienste finden an ganz unterschiedlichen Orten statt und sind häufig nicht an einen spezifischen Ort gebunden. Die Bedeutung des territorialen Prinzips für die Frage nach Gemeinde wurde in gemeindetheoretischen Ansätzen bereits mehrfach relativiert.<sup>70</sup> „Besondere“ Gottesdienste können ggf. dazu beitragen, diese Theorie empirisch weiter zu erhellen.
- (6) „Besondere“ Gottesdienste zeichnen sich häufig durch unterschiedliche Beteiligungsmöglichkeiten und -formen aus. Dadurch werden sie als sinnvolles Erkundungsfeld für die Frage nach der sozialen Kraft der spezifischen gottesdienstlichen Inszenierung angesehen.

### 1.5. Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit

Aus den bisherigen Erläuterungen folgt, dass es nicht Ziel dieser Arbeit sein konnte und durfte, zu prüfen, ob die von mir untersuchten Gottesdienste als Gemeinde bezeichnet werden können oder nicht. Vielmehr ging es darum, neue Spuren, Aspekte von Gemeindlichkeit zu entdecken, freizulegen und zu deuten. Vereinfacht ging es in diesem Forschungskontext also um die Frage, *in welchem Sinn* „besondere“ Gottesdienste als Kristallisationspunkte einer „Gemeinde auf Zeit“ verstanden werden können.

Daraus ergibt sich ein *qualitativ-explorativer Forschungsansatz*, auf dessen gegenstandsbezogene Ausformung das folgende Kapitel (I.2.) eingeht. Mit Erläuterungen zur *Sozialität des Gottesdienstes* findet das Einleitungskapitel seinen Abschluss (I.3.) und markiert zugleich den Übergang zu den empirischen Einsichten dieser Arbeit, insofern sich die Sozialität des Gottesdienstes im Laufe des zirkulären Forschungsprozesses als konkreter *Forschungsgegenstand* herauskristallisiert hat. Der zweite Hauptteil der Arbeit widmet sich der feldweisen Darstellung der (re-)konstruierten<sup>71</sup> Sozialitätsaspekte. Im dritten Teil der Arbeit wird der praktisch-theologische Ertrag

<sup>70</sup> So z. B. bei HAUSCHILDT, EBERHARD & POHL-PATALONG, UTA 2013, 284.

<sup>71</sup> In dieser Arbeit wird bewusst von (Re-)Konstruktion gesprochen, da die im hermeneutischen Zirkel der qualitativen Forschung „abduktiv gefundenen Ordnungen weder (beliebige) Konstruktionen noch (valide) Rekonstruktionen, sondern *brauchbare* (Re-)Konstruktionen“ darstellen. REICHERTZ, JO 2012, 285. Abweichungen von diesem Sprachgebrauch können in dieser Arbeit aufgrund von Zitaten oder Rekursen auf Theorien Dritter auftreten wie z. B. im Zusammenhang mit Jan Kruses hermeneutischem Verfahren.

der komparativen Analyse dargestellt (III.1.) und anschließend einige praktisch-theologische Perspektiven (III.2.–3.) aufgezeigt, bevor wesentliche Einsichten aus dieser Arbeit in einem Fazit zusammengefasst werden und einem Ausblick dienen (III.4.).

## 2. Methodologische Überlegungen und methodisches Vorgehen

### 2.1. Auf den Spuren des „Unfassbaren“

#### 2.1.1. Ein qualitativ empirisch informierter Forschungsansatz

Das Forschungsinteresse, Gemeindlichkeit besser zu verstehen und dafür auch neue Aspekte wahrzunehmen, die jenseits traditioneller und dogmatischer Gemeindeverständnisse liegen, legt einen *empirischen Forschungsansatz* nahe. Dieser soll jedoch nicht von einer Theorieüberprüfung mit dem Ziel der Generalisierbarkeit geleitet sein,<sup>72</sup> sondern davon, „Neues zu entdecken und empirisch begründete Theorien zu entwickeln“<sup>73</sup>. Damit wäre der Weg der *qualitativen Forschung* beschritten, die *gegenstandsbezogene* Methoden wählt und dabei versucht, in *gegenstandsangemessener* Art und Weise die Komplexität der sozialen Phänomene möglichst umfassend in ihrem alltäglichen Kontext zu erforschen.<sup>74</sup> Hierbei gilt es sowohl die *Perspektiven der Beteiligten* im Feld einzubeziehen als auch die *Vielschichtigkeit* der Phänomene zu berücksichtigen. Dies umfasst auch die Forscher selbst, insofern sie durch den Untersuchungsprozess Teil des Feldes werden, das sie untersuchen. Während die quantitative Forschung diesen Aspekt als Störfaktor methodisch versucht auszuschließen, integriert die qualitative Forschung die Subjektivität der Beteiligten in den Forschungsprozess, indem sie methodisch kontrolliert darüber reflektiert.<sup>75</sup>

Die qualitative Forschung umfasst ein *breites Spektrum von Forschungsansätzen*<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Zur repräsentativen Theorieüberprüfung wird meistens ein quantitativer Forschungsansatz gewählt. Vgl. FLICK, UWE 2011a, 26f. Nach langer Kontroverse zwischen der quantitativen und der qualitativen Disziplin besteht inzwischen in weiten Teilen der (soziologischen) Forschung Einigkeit darüber, dass beide Teildisziplinen ganz unterschiedliche, aber berechtigte Ziele verfolgen und sich im Rahmen methodenintegrativer Ansätze sogar sinnvoll ergänzen können. Vgl. KELLE, UDO 2007, 25–38, KRUSE, JAN 2014, 44, FLICK, UWE 2011a, 39–42. Als Beispiel für Letzteres kann die KMU der EKD genannt werden.

<sup>73</sup> FLICK, UWE 2011a, 27.

<sup>74</sup> In diesem Ansatz wird die Vorrangstellung des Gegenstandes vor methoden- und theoriegeleiteten Modellen betont. Vgl. hierzu FLICK, UWE 2011a, 26ff. sowie 53f.

<sup>75</sup> Vgl. FLICK, UWE 2011a, 28ff. Sowohl die quantitative als auch die qualitative empirische Forschung sind nicht in der Lage die objektive „Wirklichkeit“ abzubilden, da sie sich in einem von Deduktion, Induktion und Abduktion geprägten hermeneutischen Zirkel bewegen. Vgl. KRUSE, JAN 2014, 134–148, sowie REICHERTZ, JO 2012.

<sup>76</sup> Diese ergeben sich z. T. aus unterschiedlichen theoretischen Positionen, wie z. B. dem Symbolischen Interaktionismus (subjektiver Sinn), der Ethnomethodologie (Herstellung sozialer Wirklichkeit) und strukturalistischen Modellen zur kulturellen Rahmung sozialer und subjektiver Wirklichkeit. Vgl. hierzu FLICK, UWE 2011a, 29f, 81–92.

und damit verbundenen Methoden.<sup>77</sup> Abhängig vom jeweiligen Forschungsinteresse und dem konkreten Forschungsgegenstand wird auf verschiedene Formen der Interviewführung, Gruppendiskussionen, teilnehmenden Beobachtungen, aber auch auf standardisierte Verfahren zurückgegriffen, wie z. B. Fragebögen, die jedoch nicht der Abfrage operationalisierter Theorien dienen, sondern ebenfalls explorativen Charakter haben. Diese unterschiedlichen Forschungsperspektiven verbindet 1., dass sie darauf zielen, den Forschungsgegenstand *von innen heraus zu verstehen*, sich dafür 2. an (Einzel-)Fallrekonstruktionen orientieren, 3. davon ausgehen, dass *Wirklichkeit konstruiert* wird<sup>78</sup>, und 4., dass im Rahmen der empirischen Forschung Texte als empirisches Material produziert werden, die die Grundlage der Analyse darstellen.<sup>79</sup>

Die empirische Forschung in der Praktischen Theologie greift in den letzten Jahrzehnten verstärkt auf Methoden und Theorien der (Religions-)soziologie zurück.<sup>80</sup> Sie rückt damit soziale Aspekte, wie z. B. intersubjektive und interaktive Merkmale von Religion, stärker in den Fokus ihrer Betrachtungen. Dabei kann die Praktische Theologie an Einsichten von Friedrich Schleiermacher anknüpfen, der das Wesen der Religion als „notwendig gesellig“ beschrieben hat.<sup>81</sup> Durch die Orientierung an soziologischen Methoden und Theorien ergänzt die Praktische Theologie die stärker am Erleben des Individuums interessierte psychologische Perspektive und gewinnt dadurch weitere wichtige „Sehhilfen“ (Kristian Fechtner) für religiöse Phänomene.<sup>82</sup>

In der jüngeren Praktischen Theologie hat sich zunehmend ein empirischer Forschungszugang etabliert. Dadurch stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Empirie. Da mittels empirischen Erhebungen Wirklichkeit nicht einfach abgebildet, sondern in spezifischer Weise „konstruiert“ wird, ist auch ein empirisches Vorgehen normativ grundiert.<sup>83</sup> Dies gilt insbesondere für 1. die Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie,<sup>84</sup> 2. die Verwendung von Referenztheorien und 3. einen damit verbundenen Deutungshorizont. Im Rahmen dieser Arbeit wird hierfür auf eine Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und empirischen Einsichten von Kristian Fechtner und Christian Mulia zurückgegriffen, die sie im Rahmen kasualtheoretischer Überlegungen vorgenommen haben, die aber auch auf andere Praxisfelder übertragen werden können. Danach

<sup>77</sup> Vgl. PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 39.

<sup>78</sup> „Wirklichkeit, die in qualitativer Forschung untersucht wird, ist nicht vorgegeben, sondern wird von unterschiedlichen Instanzen konstruiert. Welche Instanzen als zentral für diese Konstruktion angesehen werden, hängt wesentlich von der jeweiligen theoretischen Position ab, mit der dieser Konstruktionsprozess untersucht wird.“ FLICK, UWE 2011a, 96.

<sup>79</sup> Vgl. FLICK, UWE 2011a, 95ff.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu auch FECHTNER, KRISTIAN 2012a.

<sup>81</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH & MECKENSTOCK, GÜNTER 2001, 135f [177f], 142 [193]. Die Seitenzahl in eckigen Klammern ist auf die Originalausgabe bezogen.

<sup>82</sup> Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2012a.

<sup>83</sup> Vgl. hierzu FECHTNER, KRISTIAN 2010, 158.

<sup>84</sup> Wird z. B. von einem Religionsverständnis ausgegangen, das sich auf subjektive Sinnkonstruktionen konzentriert, so hat dies zwangsläufig Auswirkungen auf den konkreten Forschungsgegenstand und die Wahl der Methoden.

„[ist] Praktische Theologie nicht selbst empirisch, sondern sie nimmt empirische Einsichten reflektierend in sich auf, indem sie sie in einen praktisch-theologischen Zusammenhang stellt. Insofern sie sich der Kommunikation des Evangeliums verpflichtet weiß – sie ist also keineswegs voraussetzungslos –, setzt sie sich diskursiv dem aus, was für die Beteiligten ihre ‚Kasualwirklichkeit‘ der Taufe darstellt. In diesem Sinne ist sie eine empirisch informierte Praktische Theologie. Zugleich ist sie darauf aus, kirchliches Handeln so wahrzunehmen und zu gestalten, dass sich in ihm die >Wirklichkeit der Taufe< für alle, die an ihr teilhaben, als eine Realität erschließen kann, die sie nicht selbst hervorbringen und die sich zuerst und zuletzt als Wirklichkeit Gottes bestimmt“ (FECHTNER, KRISTIAN & MULLA, CHRISTIAN 2013, 182).

Der „empirisch informierte Ansatz“ geht nicht mit einer Relativierung einer sorgsam und angemessenen empirischen Wahrnehmung und Darstellung religiöser (Christentums-)Praxis einher. Das Attribut „*informiert*“ verweist vielmehr auf die unüberbrückbare Leerstelle, die sich aus der produktiven Spannung zwischen Theologie und Empirie ergibt, sofern davon ausgegangen wird, dass religiöse Phänomene einen Bezugspunkt außerhalb von sich selbst haben, der nicht empirisch einholbar ist. Dennoch kann die empirische Erforschung religiöser Praxis innerhalb dieser Grenzen zu einem Wissensgewinn verhelfen, insofern sie der Wahrnehmung und Berücksichtigung der immanenten Spuren von Religion dient. Die aufgezeigten Grenzen sind methodologisch zu reflektieren und zu berücksichtigen sowie in ein angemessenes Verhältnis zur Theorie zu setzen.

Das induktive Forschungsanliegen des „Gemeinde auf Zeit“-Forschungsprojektes steht dabei in einer gewissen Spannung zum hoch voraussetzungsvollen Gemeindebegriff. Aus dem Forschungsanliegen, *neue Aspekte* von Gemeindlichkeit in den Blick zu bekommen, ergab sich der Rückgriff auf theoretische „Sehhilfen“, die einen weiten und offenen Blick ermöglichen. Der Forschungsprozess ist von folgenden Voraussetzungen, Akzentuierungen und Perspektivierungen geprägt:

1. Als gemeintheoretische Voraussetzung wird im Rahmen dieses Forschungsprojektes davon ausgegangen, dass Gemeinde als soziale Gestalt eine *geistliche Dimension* (Jan Hermelink) hat,<sup>85</sup> d. h. sie wird theologisch so verstanden, dass sie sich nicht eigener Aktivität verdankt. Diese Dimension ist für eine empirische Wahrnehmung unzugänglich, gehört aber zu ihrer Deutung.
2. Gemeinde verweist auf die *soziale Dimension* von Religion.<sup>86</sup> Unter diesem Vorzeichen werden auch die subjektiven Sinnkonstruktionen etc. im Blick auf ihre soziale Bestimmtheit thematisiert<sup>87</sup> und wird Gottesdienst als gemeinschaftliches Handeln verstanden,<sup>88</sup> das sich in pluralen Formen realisiert.

<sup>85</sup> Vgl. HERMELINK, JAN 2004.

<sup>86</sup> Deshalb wurde auf religionstheoretische Überlegungen zurückgegriffen, die die *soziale Dimension von Religion* einbeziehen. Zuletzt und maßgeblich KOLL, JULIA 2016.

<sup>87</sup> Dies geschieht in Anlehnung an Einsichten aus der von Karl Mannheim inspirierten *Wissenssoziologie*, wonach „alles Denken, alles Wissen – aber auch alles Handeln – *seinsgebunden* ist über die *konjunktive Erfahrung in einer sozialen Gemeinschaft*“. KRUSE, JAN 2014, 191.

<sup>88</sup> Vor dem Hintergrund anthropologisch-religionswissenschaftlicher Überlegungen zum Gottesdienst als Ritual betont Wolfgang Ratzmann, dass der „[Gottesdienst] nicht nur als verbale Verkündigungs-

3. Gemeinde wird nicht primär als Organisationsform thematisiert, sondern Gemeindlichkeit als Interaktions- und Beziehungsgeschehen (relationales Netzwerk) in den Blick genommen.<sup>89</sup>
4. Vor diesem Hintergrund legt sich eine offene Methodologie und Methodik nahe, wie sie z. B. die *soziologische Religionsethnographie* darstellt.

### 2.1.2. Ethnographische Grundierung

Als zentrales Kennzeichen der qualitativen Forschung gilt – wie bereits erläutert – ihre Gegenstandsangemessenheit. Für die Beobachtung und Analyse zunehmend undurchschaubarer und ausdifferenzierter religiöser Phänomene wird die soziologische Religionsethnographie für besonders geeignet angesehen,<sup>90</sup> da sie sich auf die Erforschung „neu entstehender Wirklichkeiten“<sup>91</sup> spezialisiert hat. Dabei hat sie sich die „Beobachtung und Beschreibung der Religion in der eigenen Gesellschaft“<sup>92</sup> zur Aufgabe gemacht. Mit Hubert Knoblauch soll „[u]nter Ethnographie [...] ein multimethodisches Verfahren der Beschreibung und Analyse (in diesem Fall: religiöser) Lebenswelten aus der Binnenperspektive verstanden werden, die sich durch Beobachtung, Interviews, aber auch audiovisuelle Aufzeichnungen und Dokumentensammlungen auszeichnet“.<sup>93</sup> Nachdem ethnographische Studien im Vergleich zur englischsprachigen Welt im deutschsprachigen Raum eher ein Randphänomen waren, hat die Zahl der ethnographischen Studien auch hierzulande zugenommen.<sup>94</sup> Sie nehmen dabei insbesondere „die Perspektiven der Teilnehmer, ihre Wissensbe-

---

angelegenheit missverstanden werden darf, sondern dass er eine bestimmte Form gemeinsamen Handelns darstellt, für die der Zusammenhang von Wort und Tun, die zeichenhafte Weise, mit der er über sich hinaus auf etwas höchst Bedeutsames und Transzendentes verweist, und die – wengleich oft reduzierte – Körperlichkeit des Vollzugs wesentlich sind.“ RATZMANN, WOLFGANG 2007, 524. MEYER-BLANCK, MICHAEL 2011, 25 führt rezeptionsästhetische und ekklesiologische Gründe dafür an, dass „Gottesdienst [...] ein gemeinsames Handeln der Versammelten (und zusätzlich haben daran über Agenden und örtliche Traditionen auch Abwesende Anteil) ist.“ Vgl. zudem DAIBER, KARL 1980, 89.

<sup>89</sup> „Der Feldforscher begreift, dass sein Feld – welcher Beschaffenheit auch immer es ist – an andere Felder anschließt und auf vielfältige Weise mit ihnen verknüpft ist: Institutionen verweisen notwendigerweise auf andere Institutionen, werden von ihnen durchdrungen oder überlagert; soziale Bewegungen sind oft von dem gesamten Gewebe, dessen Textur sie zu verändern suchen, kaum zu unterscheiden. Aus der Perspektive eines sozialen Prozesses haben Institutionen und soziale Bewegungen keine absoluten räumlichen Grenzen, keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende. Ihre Parameter und Eigenschaften sind konzeptionelle Entdeckungen, und nur aus theoretischen oder arbeitspraktischen Gründen werden ihnen Grenzen zugewiesen. (Schatzman/Strauss 1973: 2; Übersetzung d. Verf.)“, zitiert nach PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 39f.

<sup>90</sup> Zur Geschichte der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung und der Bedeutung der Religionsethnographie vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 17–25.

<sup>91</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 23, sowie LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390.

<sup>92</sup> KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 12. Hubert Knoblauch verwendet dabei selbst einen weiten Religionsbegriff (14).

<sup>93</sup> KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 12f.

<sup>94</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 389.

stände und –formen, ihre Interaktion, Praktiken und Diskurse<sup>95</sup> in den Blick, wobei es nicht um genuin fremde Kulturen geht, sondern um die Erforschung der Besonderheit des scheinbar Vertrauten.<sup>96</sup> Die konkrete Wahl der Methoden kann dabei spontan – jedoch nicht willkürlich, sondern der Situation angemessen – erfolgen,<sup>97</sup> denn – so Hubert Knoblauch –,häufig wissen wir ja gar nicht vorab, was da erforscht werden soll, und so ist es denn auch in diesen Fällen unangemessen, eine standardisierte Methode anzuwenden.“<sup>98</sup> Das dieser Arbeit zugrunde liegende Forschungsinteresse findet Anknüpfungspunkte in der Ethnographie, in dem Sinne, dass

„im Zentrum der ethnographischen Neugierde [...] – theoretisch formuliert – die Frage [danach steht], wie die jeweiligen Wirklichkeiten praktisch <erzeugt> werden; es geht ihr also um die situativ eingesetzten Mittel zur Konstitution sozialer Phänomene aus der teilnehmenden Perspektive. Ein derartiges Erkenntnisinteresse ist nicht identisch mit dem alltäglichen Blick der Teilnehmer. Während diese üblicherweise daran interessiert sind, ihre handlungspraktischen Probleme zu lösen, konzentriert sich der ethnographische Blick auf jene Aspekte der Wirklichkeit, die diese gleichsam als selbstverständlich voraussetzen, nämlich die Praktiken zu ihrer ‚Erzeugung‘, und fragt, wie es die Teilnehmer schaffen, sich selbst und anderen gegenüber soziale Fakten zu schaffen“.<sup>99</sup>

Dafür gilt es nicht, das vermeintlich Vertraute nachvollziehend, sondern in einer methodisch kontrolliert eingenommenen Distanz „befremdet“ verstehen zu können.<sup>100</sup>

„Vor diesem Hintergrund kann man Ethnographien im Anschluss an [Klaus] Amann und [Stefan] Hirschauer als ‚mimetische Formen empirischer Sozialforschung‘ (1997, S. 20) begreifen, deren ‚Selektivität und Methodizität [...] nicht durch externe Vorschriften und Hypothesen über das Was, Wann, Wo und Wie eines standardisierten Beobachtungsverfahrens reguliert, sondern vom erfahrbaren Gegenstand erwartet [werden]‘ (ebd.), die mit der scheinbar trivialen und unmethodischen Ausgangsfrage ‚What the hell is going on here‘ (Geertz) beginnen (ebd.).“<sup>101</sup>

<sup>95</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390.

<sup>96</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 17–25. Gegenstand der Ethnographie ist nicht nur das in unsere Gesellschaft eingewanderte Fremde, sondern auch das Vertraute, weshalb Knoblauch die Ethnographie in der eigenen Gesellschaft auch mit einer „Nabelschau“ vergleicht (S. 25). Lt. Christian Lüders wird die Ethnographie so zu einem „Medium der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung“. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390. Vgl. auch FLICK, UWE 2011a, 299.

<sup>97</sup> Zu den Herausforderungen der flexiblen Forschungsstrategie siehe auch LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 393–396.

<sup>98</sup> KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 13. „Denn je rascher sich die Gegenwartsreligion verändert und je vielfältiger ihre Erscheinungsformen sind, umso schwerer fällt es, sie mit Hilfe vorgefertigter standardisierter Fragen zu erfassen. [...] Gerade die besondere Sensibilität und Flexibilität der qualitativen Forschung bietet für dieses Problem eine sinnvolle Lösung.“ KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 11.

<sup>99</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390.

<sup>100</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390.

<sup>101</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 390f. unter Bezugnahme auf AMANN, KLAUS & HIRSCHAUER, STEFAN 1997. Zur mimetischen Form empirischer Sozialforschung siehe auch BREIDENSTEIN, GEORG et al. 2015, 39.

Als qualitativer Forschungsansatz hat die Religionsethnographie und das damit verbundene Anliegen des Verstehens religiöser Phänomene zu berücksichtigen, dass es sich bei ihrem Gegenstand dennoch immer schon um subjektive Deutungen religiöser Handlungen handelt. Dabei hat sie zum einen das Problem des hermeneutischen Zirkels zu berücksichtigen, indem sie die von dem Forschenden eingetragenen Vorverständnisse methodisch reflektiert.<sup>102</sup> Dazu dienen u. a. die Darlegung der dieser Arbeit zugrunde liegenden Theoreme sowie der im weiteren Verlauf dargestellte feldspezifische Zugang mit selbstreflexiven Anteilen. Zum anderen gilt das Postulat der subjektiven Interpretation (Alfred Schütz),<sup>103</sup> wonach die (Re-)konstruktion der subjektiven Perspektive der beobachteten Person Ziel der Forschung ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nach Schütz alle Tatsachen bereits interpretierte Tatsachen sind. Vor diesem Hintergrund wird unter Rekurs auf Schütz zwischen Konstruktionen erster Ordnung, d. h. „jenen Deutungen der Wirklichkeit, die von den Handelnden selbst erzeugt werden“<sup>104</sup> und die zugleich Gegenstand der ethnographischen Untersuchung sind,<sup>105</sup> und Konstruktionen zweiter Ordnung unterschieden, die als „Konstrukte über die Konstrukte der Anderen“<sup>106</sup> im Rahmen des ethnographischen Verstehensprozesses gebildet werden. Ziel der Ethnographie ist es, eine Konstruktion zweiter Ordnung zu entwickeln. Hierbei kann der subjektive Sinn nie vollständig (re-)konstruiert werden, vielmehr geht es um den „typisch verstehbaren Sinn“, d. h. um die handlungsleitenden Motive der Beobachteten bzw. Befragten.<sup>107</sup> Um den Problemen hypothetiko-deduktiver oder induktiver Modelle entgegenzuwirken, verfolgt Hubert Knoblauch daher – wie andere qualitative Forschungsansätze – die *Methodologie der begründeten Theorie*.<sup>108</sup>

Entsprechend ihres schwer bestimmbareren Charakters ist die Religion schwer zu operationalisieren und als Gegenstand zu bestimmen. Auch ausdifferenzierte Kriterienkataloge (vgl. Charles Y. Glock und Frank Whaling) berücksichtigen nicht alle Aspekte von Religion, wodurch in der Folge häufig nur abgefragt wird, was bereits

---

<sup>102</sup> „[Die] Thematisierung des eigenen Vorwissens ist besonders für die ethnographische Beobachtung in der eigenen Gesellschaft von Nutzen: Da die Beobachtenden auch Mitglieder der Kultur sind, in der sie beobachten, können sie sich selbst sozusagen auch als Ressource nutzen. Von allen Beobachtenden ist deswegen eine starke Selbstreflexivität zu erwarten: Neben der Beobachtung der anderen müssen auch die eigenen Erfahrungen beachtet, das eigene Vorwissen expliziert und die eigenen Vorerwartungen geklärt werden.“ KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 30–31.

<sup>103</sup> Zum Postulat der subjektiven Interpretation bei Schütz siehe ENDREß, MARTIN 2006, 59. Zur Rolle in der qualitativen Sozialforschung siehe exemplarisch HITZLER, RONALD & EBERLE, THOMAS 2012, 112–114.

<sup>104</sup> KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 33. Zur Theorie bei Schütz siehe ENDREß, MARTIN 2006, 102ff.

<sup>105</sup> Für Hubert Knoblauch sind religiöse Gegenstände „sinnhafte Phänomene, die in der Deutung durch Menschen existieren, die wir beobachten.“ KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 32

<sup>106</sup> KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 33.

<sup>107</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 30–37.

<sup>108</sup> Das Problem des hypothetiko-deduktiven Modells liegt darin, dass es keine wirkliche Erkenntniserweiterung mit sich bringt und dadurch die Vielfalt der empirischen Wirklichkeit nicht in den Blick kommt. Das induktive Modell hingegen birgt die Gefahr einer impliziten Deduktion von Vorannahmen in sich. Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 30–37.

vorab als Religion definiert wurde. Der Einsatz qualitativer Methoden hilft dagegen zu erforschen, „*in welchem Sinne*“ eine Person, eine Praxis oder Handlung religiös ist und nicht, *ob* sie religiös ist.<sup>109</sup> Diese Fragerichtung entspricht dem Forschungsinteresse dieser Arbeit. Religion und Gemeinde verbindet nicht nur ihr diffuser Charakter, sondern dieser potenziert sich im Gemeindebegriff insofern, als er im Sinne seiner geistlichen Dimension auch auf religiöse Deutung angewiesen ist. Die Forschung sollte daher von einer möglichst offenen Haltung geprägt sein, die nicht lediglich versucht zu finden, was bereits bekannt ist oder angenommen wird, sondern die sich auch auf unbekanntes Terrain führen und ggf. auch lieb gewonnene Traditionen und Einsichten kritisch hinterfragen lässt. Dazu und zum Zwecke der wissenschaftlichen Erforschung gilt es aus Sicht Hubert Knoblauchs einerseits einen methodologischen Agnostizismus einzunehmen,<sup>110</sup> andererseits aber zeitweise in Form der Teilnahme an den Handlungen der Beobachteten, die lebensweltliche Perspektive der Erforschten einzunehmen und dadurch implizites Wissen zu (re-)konstruieren.<sup>111</sup> Hierfür ist die Wahrnehmung der subjektiven Binnenperspektive von zentraler Bedeutung. Daher wird dieses Vorgehen auch als *lebensweltliche Ethnographie* bezeichnet (Anne Honer und Ronald Hitzler).<sup>112</sup>

Die dafür erforderliche „Kopräsenz“ (Erving Goffman)<sup>113</sup> ist mit besonderen Herausforderungen verbunden.<sup>114</sup> Hierzu gehört neben dem Feldzugang auch das Rollenverhältnis des Forschers/der Forscherin zum Feld. In diesem Zusammenhang wird häufig auf das Problem des „going native“ verwiesen, mit dem der „Verlust [einer] kritischen Außenperspektive und die unhinterfragte Übernahme der im beobachteten Feld geteilten Sichtweise“ bezeichnet wird.<sup>115</sup> Wenngleich dieser Prozess auch positiv diskutiert wird, so bedarf es – nach Uwe Flick – für einen Erkenntnisgewinn, der über das Alltagsverständnis hinausreicht, eine „Distanz des ‚profes-

<sup>109</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 30–51.

<sup>110</sup> Für die wissenschaftliche Forschung orientiert Hubert Knoblauch sich am Prinzip der Werturteilsfreiheit, die er als Leiterorientierung verstanden wissen will, insofern Wissenschaft nie völlig „neutral“ sein kann. Daher plädiert Knoblauch für die Position eines methodologischen Agnostizismus, der zum Ziel hat, dass „Wissenschaft Aussagen über die Existenz höherer Mächte oder göttlicher Wesen weder bestätigen noch widerlegen kann, sondern einklammern muss“ (Fn. S. 41). „Im Rahmen einer Wissenschaft wird Gott deswegen immer nur in (gedachten) Anführungszeichen erscheinen, und Transzendenz erscheint als Immanenz. Religiöse Inhalte sind also nur insofern gegeben, als sie Inhalte menschlichen Bewusstseins, menschlichen Handelns und Kommunizierens sind“ (S. 41). KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 37–44. Wenngleich in der vorliegenden Arbeit aus praktisch-theologischer Sicht nicht von einem methodologischen Agnostizismus geredet wird, so wird zur Vermeidung der vorschnellen normativen Bewertung der empirischen Wahrnehmungen Hubert Knoblauchs Ansatz als sinnvoll erachtet.

<sup>111</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, Kapitel 2.

<sup>112</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 51–55. „[D]ie Anspielung auf das Husserl’sche Konzept der Lebenswelten in der Formulierung von Honer weist darauf hin, dass Ethnographien üblicherweise die Kultur und die darin eingelagerten Wissensbestände und -formen in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken.“ LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 389f. Vertiefend siehe HONER, ANNE 2011.

<sup>113</sup> GOFFMAN, ERVING 1971.

<sup>114</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 391.

<sup>115</sup> FLICK, UWE 2011a, 291.

sionellen Fremden‘ (vgl. Agar 1980)<sup>116</sup>. In Anlehnung an Überlegungen von Klaus-Peter Kopping verweist Uwe Flick daher auf das dialektische Selbstverhältnis des Forschers/der Forscherin zum Feld, das Distanz und Nähe zu integrieren versteht. Forschungssubjekte werden in diesem Prozess nicht zum Forschungsgegenstand erklärt, sondern sind dialogische Partner.<sup>117</sup> Hierfür bedarf es der „permanenten“ Selbstreflexion über die eigene Rolle im Feld, die je nach Forschungsgegenstand unterschiedlich ausfallen und auch einer gewissen (gesteuerten) Dynamik unterliegen kann.<sup>118</sup> Wird es am Anfang vermehrt darum gehen, Nähe zum Vertrauen im Feld aufzubauen, gilt es während des Forschungsprozesses eine Balance zwischen „beobachtender Distanz und empathischer Nähe“<sup>119</sup> zu wahren und am Ende der Forschung zum Zwecke des Feldausstieges wieder auf eine größere Distanz zu gehen.<sup>120</sup> Dies gilt jedoch nicht nur für ethnographische Forschung, da in allen Formen empirischer Forschung die Forscher/innen ihre Forschung in ganz eigener Weise durch ihre Person und ihr Wissen beeinflussen, insofern sie nicht in „antiseptischer Distanz“<sup>121</sup> zum Feld oder gar zu sich selbst treten können. Sie werden immer eigene Wissensbestände – oder -lücken, individuelle Eigenschaften, ihre eigene Sozialisation u. v. m. bewusst oder unterbewusst in ihre Forschung eintragen.<sup>122</sup> Dies mindert nicht den Wert ihrer Erkenntnisse, verlangt jedoch nach einem methodischen Umgang damit. Hierzu dient zum einen die Triangulation als „Strategie, Erkenntnisse durch die Gewinnung weiterer Erkenntnisse zu begründen und abzusichern“,<sup>123</sup> sowie die (Selbst-)Reflexion über die Rolle der Forscher/in im Rahmen des Erhebungsprozesses.

Lange Zeit wurde insbesondere im deutschsprachigen Raum die Strategie, Handlungen von Personen in ihrer Alltagspraxis zu beobachten, mit dem Begriff der ‚teilnehmenden Beobachtung‘ beschrieben. Durch den Einfluss der englischsprachigen Fachdebatte wird dieser Begriff auch hierzulande immer mehr durch den der ‚Ethnographie‘ ersetzt.<sup>124</sup> Es wäre unzureichend, die Ethnographie grundsätzlich mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung gleichzusetzen, da mit dem Begriff der Ethnographie auch eine „konzeptionelle Akzentverschiebung“ einhergeht,<sup>125</sup>

<sup>116</sup> FLICK, UWE 2011a, 291.

<sup>117</sup> FLICK, UWE 2011a, 291f. unter Bezug auf KOEPPING, KLAUS-PETER 1987, 28. „Denn die Kehrseite des „going native“ ist das Image des arrogant-distanzierten Forschers, der sich seiner Probanden nur bedient, ohne sich für deren Perspektive zu interessieren. Man muss sich also auf das Feld und die Personen im Feld auch einlassen, andernfalls wird man weder Kontakt bekommen noch zufriedenstellende Forschungsergebnisse erzielen.“ PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 49.

<sup>118</sup> Zur Rolle der Forscher/-innen im Erhebungsprozess siehe u. a. PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 44 und LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 392f.

<sup>119</sup> PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 45.

<sup>120</sup> Zum Rückzug aus dem Feld und den damit verbundenen Herausforderungen siehe GIRTLER, ROLAND 2001, 128.

<sup>121</sup> PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 44.

<sup>122</sup> Vgl. PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 44.

<sup>123</sup> FLICK, UWE 2012b, 311.

<sup>124</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 384, sowie FLICK, UWE 2011a, 302.

<sup>125</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 384.

insofern sie die teilnehmende Beobachtung als „flexible, methodenplurale und kontextbezogene Strategie zu verstehen [begann], die ganz unterschiedliche Verfahren beinhalten konnte“.<sup>126</sup> Die teilnehmende Beobachtung ist zwar nach wie vor eine zentrale Methode der Ethnographie, wird aber durch andere Methoden flankiert.<sup>127</sup> Hierbei entscheidet der Gegenstand über etwaige Schwerpunktsetzungen und es wird auf die gesamte Bandbreite qualitativer Forschungsmethoden zurückgegriffen.<sup>128</sup> Hintergrund ist, dass intersubjektive Interaktionen zwar beobachtet und beschrieben werden können, ihr Sinn jedoch nur subjektiv (re-)konstruierbar ist. Zwar scheint es nahezuliegen, dass ein Mensch, der in einer Kirchenbank niederkniet, die Hände faltet und seinen Kopf senkt, betet, ob dies jedoch wirklich der Fall ist, kann nur erfragt werden und selbst dann handelt es sich um eine nicht objektivierbare Deutung des Befragten. Das Ziel eines möglichst differenzierten Verständnisses eines kulturellen Phänomens legt daher nahe, Forschungsmethoden dergestalt zu kombinieren, dass sie nicht nur zur Validierung,<sup>129</sup> sondern auch zur Erkenntniserweiterung und -vertiefung<sup>130</sup> geeignet sind. Dies kann im Rahmen der Ethnographie sowohl in Form einer impliziten also auch einer expliziten Triangulation erfolgen.<sup>131</sup> Die methodologische Besonderheit der Ethnographie kommt in einer spezifischen *Forschungshaltung* zum Ausdruck. Die Ethnographie legt ihren Schwerpunkt auf eine „situations- und fallangemessene Realisierung einer allgemeinen methodologischen Pragmatik“<sup>132</sup> und stellt den Forscher, die Forscherin als *erstes* Forschungsinstrument in den Mittelpunkt.<sup>133</sup> „Damit werden nicht nur alle Ansprüche im Hinblick auf eine Formalisierung, Standardisierung und Methodisierung des Verfahrens abgewehrt; zugleich wird dadurch auch berücksichtigt – was Forscher und Methodologen häufig vergessen –, dass ‚der Sozialforscher und das Forschungshandeln selbst Teile und Momente jener Lebenswelt sind, die untersucht wird‘ (Hammersley & Atkinson 1983, S. 234).“<sup>134</sup> Dies führt aber nicht zu einer Relativierung einer angemessenen methodischen Arbeitsweise.<sup>135</sup> „[D]urch die konkret verwendeten Methoden wird Ethnographie vor allem zu einer Strategie der Triangulation [...] verschiedener methodischer Zugänge im Rahmen der Umsetzung

---

<sup>126</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 389.

<sup>127</sup> Vgl. FLICK, UWE 2011a, 302.

<sup>128</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 394.

<sup>129</sup> Vgl. SCHNELL, MARTIN et al. 2014, 44f.

<sup>130</sup> Vgl. FLICK, UWE 2011b, 74.

<sup>131</sup> Vgl. FLICK, UWE 2011b, 74.

<sup>132</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 394.

<sup>133</sup> Vgl. LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 395.

<sup>134</sup> LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 395 zitiert HAMMERSLEY, MARTYN & ATKINSON, PAUL 1983. Laut Christian Lüders sind nach Martyn Hammersley und Paul Atkinson „Methoden doch nur Verfeinerungen oder Weiterentwicklungen jener Verfahren, die im Alltag Verwendung finden (Hammersley & Atkinson 1983, S. 15). Allein die Möglichkeiten, diesen Sachverhalt entlastet von den Entscheidungszwängen des Alltags *reflexiv* in allen Aspekten zum Thema machen zu können, unterscheidet Forschung, sieht man einmal von ihren Zwecken und Funktionen ab, vom Alltagshandeln.“ LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 395 unter Bezugnahme auf HAMMERSLEY, MARTYN & ATKINSON, PAUL 1983.

<sup>135</sup> Vgl. hierzu FLICK, UWE 2011a, 302.

einer allgemeinen Forschungshaltung.<sup>136</sup> Damit die implizite Triangulation in der Ethnographie nicht willkürlich erscheint,<sup>137</sup> erfordert die spontane, aber dennoch angemessene Verwendung unterschiedlicher Erhebungsmethoden und ihre Analyse einen versierten Umgang mit den unterschiedlichen Methoden und die Fähigkeit diese gegebenenfalls auch methodisch reflektiert dem Gegenstand anzupassen.<sup>138</sup> Die für diese Arbeit notwendige theoretische und praktische Methodenkompetenz wurde mit Hilfe von soziologischen Lehrveranstaltungen, vom Studium einschlägiger Methodenliteratur, von Forschungswerkstätten, Pre-Tests, Methoden- und Statistikworkshops, Softwareschulungen und durch den regelmäßigen interdisziplinären fachlichen Austausch im Kollegen/innenkreis vor und im Laufe des Forschungsprozesses angeeignet und fortentwickelt. Die im Laufe des Forschungsprozesses gemachten Erfahrungen konnten im zirkulär angelegten Forschungsprozess wieder eingespielt werden und ermöglichten zunehmend auch spontane Anpassungen an die Erhebungssituationen, wobei versucht wurde, diese so gering wie möglich und so weit wie nötig zu halten.

Die *ethnographische Grundierung* dieser Arbeit liegt 1. in der Übernahme der ethnographischen *Forschungshaltung*, die von einer Vorrangstellung eines Methodenpragmatismus zum Zwecke der Wahrnehmung des Forschungsgegenstandes gegenüber einer „reinen“ Methodenlehre<sup>139</sup> geprägt ist; 2. in der *adäquaten methodologischen und methodischen Antwort* auf den diffusen Charakter des Untersuchungsgegenstandes, insofern sie sich für explorative Forschung besonders gut eignet;<sup>140</sup> 3. in dem der Ethnographie zugrunde liegenden *Verstehensinteresse*;<sup>141</sup> 4. darin, dass der Forschungsprozess durch das *Theoretical Sampling* geleitet wird;<sup>142</sup> 5. und darin, dass die teilnehmende Beobachtung, die als zentrale Methode in der Ethnographie gilt,<sup>143</sup> auch in der dieser Arbeit zugrunde liegenden Feldforschung eine wichtige jedoch keine vorrangige Rolle spielt, weshalb u. a. nicht von einer ethnographischen Studie, sondern von einer ethnographischen Grundierung gesprochen wird. Auf die konkrete methodische Umsetzung und ihre theoretische Begründung wird nun im folgenden Kapitel eingegangen.

---

<sup>136</sup> FLICK, UWE 2011a, 299.

<sup>137</sup> Vgl. hierzu FLICK, UWE 2011a, 302.

<sup>138</sup> Vgl. zur flexiblen Forschungsstrategie LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 393f., und zu den Herausforderungen angesichts der Methodenvielfalt FLICK, UWE 2011a, 300.

<sup>139</sup> Zur Abgrenzung der Ethnographie von einer „reinen“ Methodenlehre siehe LÜDERS, CHRISTIAN 2012, 394.

<sup>140</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 36.

<sup>141</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 30–37.

<sup>142</sup> Vgl. KNOBLAUCH, HUBERT 2003, 101 sowie FLICK, UWE 2011a, 301.

<sup>143</sup> Vgl. so z. B. FLICK, UWE 2011a, 298 sowie BREIDENSTEIN, GEORG et al. 2015, 34.

## 2.2. Empirische Untersuchung, Analyse und Darstellung der Daten

### 2.2.1. Auswahl der „besonderen“ Gottesdienste

Das Feld „besonderer“ Gottesdienste wird innerhalb der Literatur sehr heterogen beschrieben. Es gibt keine einheitliche Typologisierung für diese Art der Gottesdienste, da eine solche von unterschiedlichen Bestimmungsmomenten abhängig ist, wie z. B. in der Unterscheidung zwischen kulturoffenen und kulturnahen Modellen ersichtlich wird.<sup>144</sup> Daher konnte bei der Wahl der Gottesdienste auch nicht auf eine bereits in der Forschung ausgearbeitete Typologisierung zurückgegriffen werden. Die Leitkategorien für das Sampling der Gottesdienste wurden aus dem dieser Arbeit zugrunde liegenden Forschungsinteresse und in Anlehnung an die *liturgische Gestaltungslogik*<sup>145</sup> von Gottesdiensten entwickelt, sodass von einer „*theoretisch begründeten Vorabfestlegung des Samples*“<sup>146</sup> gesprochen werden kann. Diese zielte auf eine *bewusst kontrastierende Fallauswahl* ab, die im vorliegenden Fall drei besonderen Gottesdienste umfassen sollte.<sup>147</sup> Hierbei

„wird nicht gefragt, wie oft ein bestimmter Typus [...] in der Realität vorkommt, sondern wie genau sich ein Typus aus welchen Merkmalen bzw. Sinnfiguren strukturiert, wie er phänomenal erscheint. Ziel qualitativer Forschungsergebnisse ist also nicht die statistische Repräsentativität, sondern die *qualitative Repräsentation*: entweder a) auf Subjektebene oder b) auf der Ebene sozialer Sinnstrukturen, wobei wiederum beide Ebenen in einem dualistischen Gesamtzusammenhang gesehen werden müssen“.<sup>148</sup>

Das konkrete Sampling erfolgte *innerhalb* des im Rahmen des „Gemeinde auf Zeit“-Projektes abgesteckten phänomenologischen Feldes nach dem Prinzip der maximalen Kontrastierung auf Basis folgender primärer<sup>149</sup> theoretischer Auswahlkriterien:

<sup>144</sup> Vgl. FRIEDRICHS, LUTZ 2007b, 5–6.

<sup>145</sup> Vgl. hierzu auch die liturgische Gestaltungslogik bei FECHTNER, KRISTIAN 2017, 133: „Bezogen auf ihre liturgische Gestaltungslogik sind alle Gottesdienste durch drei Aspekte bestimmt: durch ihren *sozialen bzw. institutionellen Kontext* (Ortsgemeinde, Schule, kirchliches Zentrum, Rundfunk etc.); durch ihren *Adressatinnen- und Teilhabekreis* (Familien, Biker, Zugehörige zu einer Einrichtung etc.); durch ihre *Inszenierungsweise und Atmosphäre* (traditionsbestimmt, festlich, gemeinschaftlich, ereignisbezogen etc).“

<sup>146</sup> KRUSE, JAN 2014, 253. Eine weitere Samplingstrategie der bewusst kontrastierenden Fallauswahl ist das „*theoretical sampling*“, das bereits angesprochen wurde und allgemein dem ethnographischen Gesamterhebungsprozess zugrunde liegt sowie in spezifischer Weise noch im Zusammenhang mit den Einzelinterviews in diesem Forschungsprozess eine wichtige Rolle spielte. Zur qualitativen, bewusst kontrastierenden Fallauswahl siehe vertiefend auch KRUSE, JAN 2014, 244–252.

<sup>147</sup> Der ethnographisch grundierte Forschungsansatz legte aus forschungspragmatischen Gründen eine möglichst niedrige Fallauswahl nahe, die gleichzeitig eine trianguläre, komparative Analyse zulassen würde.

<sup>148</sup> KRUSE, JAN 2014, 245, bezieht sich hierbei auf PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2008, 335ff.

<sup>149</sup> Als sekundäre Auswahlkriterien wurde versucht, folgende Aspekte mit zu berücksichtigen: Milieus, Gender, Geographie, Alter und Frömmigkeitsprofil.

1. Zeitliches Angebot;
2. Zielgruppe und Teilnehmer/innenkreis (soweit bekannt);
3. Sozialer bzw. institutioneller Kontext;<sup>150</sup>
4. Inszenierungsweise.

Darüber hinaus spielten folgende Aspekte bei der Auswahl der Gottesdienste eine Rolle:

- (1) Da der spezifische Kontext für die Frage nach der Sozialität des Gottesdienstes so weit wie möglich einbezogen werden sollte,<sup>151</sup> wurde aus forschungspragmatischen Gründen ein regionaler Schwerpunkt auf das Gebiet der Landeskirchen in Hessen-Nassau, Württemberg und Baden gelegt.<sup>152</sup>
- (2) Die Untersuchungen sollten möglichst eigenständig erfolgen, weshalb Gottesdienste gewählt wurden, die bislang noch nicht im Zentrum praktisch-theologischer Forschungsarbeiten standen.
- (3) Die Gottesdienste sollten für die Zeit des Forschungsvorhabens ein verlässliches Angebot darstellen, d. h. etabliert sein.<sup>153</sup>

Konkret wurden folgende drei Gottesdienste ausgewählt:

*Feld A: Die „Nachtschicht“ – ein Talkgottesdienst für gesellschaftspolitisch-kulturell Interessierte*

Die „Nachtschicht“ im Großraum Stuttgart ist eine thematisch ausgerichtete Gottesdienstreihe mit einem alternativen Gottesdienstprofil. Im Anschluss sind die Besucher/innen zu einem geselligen Zusammensein mit Trinken und Essen eingeladen. Dabei signieren die Gäste z. B. ihre Bücher und stehen für Gespräche zur Verfügung. Die „Nachtschicht“ fand in der Zeit von 2001 bis zum Zeitpunkt der Feldforschung im Durchschnitt 4 bis 6 Mal überwiegend im ersten Drittel des Jahres sonntagabends statt. Ursprünglich von der Parochialgemeinde Obertürkheim initiiert, fällt die „Nachtschicht“ inzwischen (seit 2012) in den Verantwortungsbereich einer eigenen landeskirchlichen Pfarrstelle (25 %). Die „Nachtschicht“ findet überwiegend immer noch in der evangelischen Kirchengemeinde in Obertürkheim statt, ist darüber hinaus aber auch Gast an anderen kirchlichen und außerkirchlichen Standorten.

<sup>150</sup> Hierbei lag der Fokus auf das Nähe- und Distanzverhältnis zu Parochialgemeinden sowie auf wechselnde Veranstaltungsorte und -rahmen. Es wird davon ausgegangen, dass trotz der Unterschiede, den besonderen Gottesdiensten gemein ist, dass sie von ihrem sozialen und institutionellen Umfeld abhängig sind. Vgl. hierzu auch LITURGISCHE KONFERENZ 2012, 31.

<sup>151</sup> Vgl. hierzu auch die von Schweitzer geforderte Berücksichtigung der Meso- und Makroperspektiven im Rahmen empirischer Wahrnehmungs- und Zugangsweisen im Blick auf den Gottesdienst. FRIEDRICH, LUTZ 2007a, 286–290.

<sup>152</sup> Vgl. hierzu DOMSGEN, MICHAEL 2014, der im Zusammenhang mit wesentlichen Unterschieden zwischen Ost und West für eine Regionalisierung der Kirchentheorie plädiert.

<sup>153</sup> Dies schloss die Einbeziehung einmaliger Gottesdienste aus.

*Feld B: Das „Anlassen“ – ein Szenegottesdienst für Motorradfahrer/innen*

Das „Anlassen“ ist ein Motorradfahrer/innengottesdienst mit anschließender gemeinsamer Korsofahrt zu einem geselligen Ausklang, der seit 1982 einmal im Jahr zum Saisonstart (meist April) im Großraum Frankfurt am Main angeboten wird. Er richtet sich programmatisch an die Zielgruppe der Motorradfahrer/innen und Interessierte. Der Gottesdienst fällt seit gut 3 Jahrzehnten in das Aufgabengebiet eines Funktionspfarramtes für die Motorradfahrer/innenseelsorge der EKKW und EKKW und ist derzeit zu Gast in der Evangelischen Bergkirchengemeinde in Niedergründau.

*Feld C: Der Mittwochmorgen-Gottesdienst – ein institutionell gebundener Gottesdienst der universitären Lebenswelt*

Der Mittwochmorgen-Gottesdienst ist eine hoch-liturgische lutherische Messfeier, die seit 1958 wöchentlich um 7:00 Uhr morgens in der Peterskirche, der Universitätskirche, in Heidelberg gefeiert wird. Im Anschluss wird ein gemeinsames Frühstück angeboten. Der Gottesdienst fällt in den Verantwortungsbereich des Universitätspredigers, wird jedoch von einem wechselnden liturgischen Team von 5 Personen gehalten.

## Übersicht des theoretisch durchgeführten Samplings

Sampling nach dem Prinzip des maximalen Kontrastes	<b>Feld A</b> „Nachtschicht“ – Talk-Gottesdienst im Großraum Stuttgart	<b>Feld B</b> „Anlassen“ – Motor- radfahrer/innengot- tesdienst in Nieder- gründau	<b>Feld C</b> „Mittwochmorgen- Gottesdienst“ in der Heidelberger Universitätskirche
<b>Zeitliche Struktur</b>	konzentriert 4–6-mal im ersten Drittel des Jahres mit einer Tendenz zur Angebotserweiterung  Sonntagabend, 19 Uhr	saisonal 1-mal jährlich im April (Gedenkfahrt im Oktober)  Sonntag, 12 Uhr	wöchentlich 51–52-mal im Jahr  mittwochmorgens, 7 Uhr
<b>Zielgruppe/ Teilnehmer/ Innenkreis</b>	Zielgruppe: alle  Teilnehmer/innen- kreis: 400–800 Perso- nen; gesellschaftspolitisch und kulturell Interes- sierte	Zielgruppe: Motor- radfahrer/innen und Interessierte  Teilnehmer/innen- kreis: mehrere Hundert bis ca. 15 000 Personen; Motorradfahrer/in- nen und Interessierte	Zielgruppe: alle  Teilnehmer/innen- kreis: 20–50 Perso- nen; hochkulturelle, litur- gisch, theologisch Interessierte

<b>Sozialer und institutioneller Kontext</b>	An kirchlichen und nicht-kirchlichen Veranstaltungsorten  Vom ortsgemeindlichen Angebot zum Angebot einer (25 %) landeskirchlichen Pfarrstelle (ELKWü)	Gast in einer Parochialgemeinde  50 % Funktionspfarramt (EKKW und EKHN)	Universitätskirche  Universitätspredigeramt (Heidelberg)
<b>Liturgisches Profil und gdl. Rahmen</b>	Alternativer Gottesdienst mit Umtrunk und Snack im Anschluss	Niedrigschwelliger Predigtgottesdienst mit Anspiel und geselligem Rahmenprogramm (Essen, Trinken, Korso, geselliger Ausklang)	Hoch-liturgischer Gottesdienst nach der lutherischen Messform mit anschließendem Frühstück

### 2.2.2. Integrierte Methoden-Triangulation

„Die Ethnographie ist keine Methode. Das heißt, sie ist kein Regelwerk, das für einen bestimmten Datentyp Verfahrensschritte vorschreibt, deren korrekte Befolgung valide wissenschaftliche Aussagen in Aussicht stellt. Man kann sie daher als integrierten Forschungsansatz bezeichnen.“<sup>154</sup> Dennoch kann durch die konkrete Anwendung verschiedener Methoden im Rahmen der ethnographischen Feldforschung von einer „Strategie der Triangulation [...] verschiedener methodischer Zugänge im Rahmen der Umsetzung einer allgemeinen Forschungshaltung“<sup>155</sup> gesprochen werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit handelt es sich in mehrfacher Hinsicht um eine Methoden-Triangulation<sup>156</sup>. Zum einen wurden nichtreaktive und reaktive Daten kombiniert. Dieses Vorgehen wird als (Between-Method)-Triangulation<sup>157</sup> bezeichnet. Zum anderen wurden mittels verschiedener reaktiver Verfahren gewonnene Daten miteinander trianguliert. „[Das trianguläre] Verfahren verbindet sich mit der Hoffnung, dass sich die unterschiedlichen Zugänge – bestätigend, korrigierend und erweiternd – aufeinander beziehen lassen.“<sup>158</sup> Die konkrete Wahl der verschiedenen Zugänge sowie die jeweils mit ihnen verbundene feldspezifische Zielsetzung verdanken sich sowohl theoretischen Überlegungen als auch praktischen Gegebenheiten.

<sup>154</sup> BREIDENSTEIN, GEORG et al. 2015, 34.

<sup>155</sup> FLICK, UWE 2011a, 302.

<sup>156</sup> KELLE, UDO 2007, FLICK, UWE 2011b.

<sup>157</sup> Vgl. FLICK, UWE 2012a, 313f.

<sup>158</sup> MULIA, CHRISTIAN 2011, 24. FLICK, UWE 2012a, 318, verbindet mit der Triangulation „drei Verwendungsweisen: als Validierungsstrategie, als Ansatz der Generalisierung der gefundenen Erkenntnisse und als Weg zu zusätzlicher Erkenntnis“.

Der Feldeinstieg wurde mit Hilfe von nichtreaktiven Daten<sup>159</sup> vorbereitet. Nach einer ersten verdeckten teilnehmenden Beobachtung wurde zum Zwecke des Feldeinstieges Kontakt zum verantwortlichen Pfarrer aufgenommen, um das Forschungsvorhaben vorzustellen und dessen Bereitschaft zu erfragen, dieses durch den Feldzugang zu unterstützen.<sup>160</sup> Die Feldforschung begann mit *teilnehmenden Beobachtungen*, die in Beobachtungsprotokollen festgehalten wurden. Die Beobachtungsprotokolle dienten neben der allmählichen Herausarbeitung möglicher Bedeutungsfelder auch der Vorbereitung einer *standardisierten Umfrage*, die im Rahmen der Gottesdienste mittels eines Fragebogens vorgenommen wurde (siehe Anhang). Mit Hilfe der Umfrage wurden Informationen über das soziale Profil, das Partizipationsverhalten, Teilnahmemotive, die kirchliche Sozialisation der Teilnehmenden, im Zusammenhang mit dem Gottesdienst wirksame Beziehungsnetzwerke sowie Hinweise auf eine etwaige Wirkung der Gottesdienste gewonnen. Diese Informationen konnten *mit anderen Datenquellen* abgeglichen werden und ergänzten diese.<sup>161</sup> Darüber hinaus wurden mit Hilfe der Fragebögen unabhängig von den „Gatekeepern“<sup>162</sup> Interviewpartner/innen gewonnen und theoretisch gesammelt,<sup>163</sup> mit denen *teilnarrative Einzelinterviews* geführt wurden. Diese wurden durch *Gruppendiskussionen* mit Personen aus den „*inner circle*“ sowie *Experteninterviews* mit den Verantwortungsträgern der Gottesdienste ergänzt.

Im Folgenden sollen nun einige Eckpunkte der einzelnen Methodenschritte, die dieser Arbeit zugrunde liegen, herausgestellt werden.<sup>164</sup> Aufgrund des multimethodischen Ansatzes können die einzelnen Methodenschritte nicht so breit und in grundsätzlicher Art und Weise erörtert werden, wie dies z. B. bei der Verwendung *einer* Methode möglich wäre. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich daher insbesondere auf die Funktionen, Chancen und neuralgischen Punkte der jeweiligen Methode im spezifischen Forschungszusammenhang. Auf die theoretische Begründung gängiger Erhebungspraktiken und -standards wird aus Platzgründen verzich-

---

<sup>159</sup> Unter nichtreaktiven Daten werden all jene Daten verstanden, die aus nichtreaktiven Methoden gewonnen wurden. Neben Daten, die bereits zu einem anderen Zweck über das jeweilige Feld bestehen wie z. B. Presse, Werbung, Homepages, Social-Media-Einträgen, Filmberichte, gehören hierzu auch verdeckte Beobachtungen, in dem Sinne, dass das Feld in ihrem Verhalten nicht durch das Wissen um die Beobachtung beeinflusst sind. Vgl. zur nichtreaktiven verdeckten Beobachtung DIEKMANN, ANDREAS 2010, 565.

<sup>160</sup> Die verdeckte teilnehmende Beobachtung kann aus forschungsethischen Gründen kritisch beurteilt werden. Aufgrund des (halb-)öffentlichen Charakters von Gottesdiensten schien das Vorgehen vertretbar.

<sup>161</sup> Die Umfragen wurden mit Hilfe der Datenanalysesoftware SPSS ausgewertet.

<sup>162</sup> In den untersuchten Feldern waren dies insbesondere die für die Gottesdienste verantwortlichen Pfarrer. Zur Rolle der und den Umgang mit den „Gatekeepern“ im Feld siehe BREIDENSTEIN, GEORG et al. 2015, 52f.

<sup>163</sup> Zum Sampling siehe PRZYBORSKI, AGLAJA & WOHLRAB-SAHR, MONIKA 2014, 177–188.

<sup>164</sup> Nachweise über das empirische Datenmaterial werden in Teil II und III der Arbeit erfolgen.